Hubert Jedin y Konrad Repgen

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

IX



BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE HISTORIA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE HISTORIA
VOLUMEN 170

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

IX

Publicado bajo la dirección de

HUBERT JEDIN y KONRAD REPGEN



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1984

HUBERT JEDIN y KONRAD REPGEN

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO NOVENO

LA IGLESIA MUNDIAL DEL SIGLO XX

Por

GABRIEL ADRIÁNYI – PIERRE BLET
JOHANNES BOTS – VIKTOR DAMMERTZ – ERWIN GATZ
ERWIN ISERLOH – HUBERT JEDIN – GEORG MAY
JOSEPH METZLER – LUIGI MEZZARDI
FRANCO MOLINARI – KONRAD REPGEN – LEO SCHEFFCZYK
MICHAEL SCHMOLKE – BERNHARD STASIEWSKI
ANDRÉ TIHON – NORBERT TRIPPEN – ROBERT TRISCO
LUDWIG VOLK – WILHELM WEBER
PAUL-LUDWIG WEINACHT

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1984

Versión castellana de MARCIANO VILLANUEVA, de la obra *Handbuch der Kirchengeschichte*, tomo VII,
publicado bajo la dirección de HUBERT JEDIN y KONRAD REPGEN,
por GABRIEL ADRIÁNYI, PIERRE BLET, JOHANNES BOTS, VIKTOR DAMMERTZ, ERWIN GATZ, ERWIN ISERLOH, HUBERT JEDIN, GEORG MAY, JOSEPH METZLER, LUIGI MEZZARDI, FRANCO MOLINARI, KONRAD REPGEN, LEO SCHEFFCZYK, MICHAEL SCHMOLKE, BERNHARD STASIEWSKI, ANDRÉ TIHON, NORBERT TRIPPEN, ROBERT TRISCO, LUDWIG VOLK, WILHELM WEBER y PAUL-LUDWIG WEINACHT,
Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia 1979

ISBN 84-254-0689-7 rústica, obra completa
ISBN 84-254-0690-0 tela, obra completa
ISBN 84-254-1405-9 rústica, tomo IX
ISBN 84-254-1406-7 tela, tomo IX

 DEPÓSITO LEGAL: B. 10.564-1984 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona (13)

ÍNDICE

PARTE TERCERA: LA IGLESIA PAÍS POR PAÍS

ÍNDICE DE SIGLAS

AAS = «Acta Apostolicae Sedis», Ciudad del Vaticano 1909ss.

ACJF = Action Catholique de la Jeunesse Française.

ADAP = *Akten zur Deutschen auswärtigen Politik 1919-1945*, Gotinga 1966ss.

ADSS = P. Blet - R.A. Graham (3) - A. Martini - B. Schneider (dirs.): *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, Ciudad del Vaticano 1965.

AfkKR = «Archiv für Katholisches Kirchenrecht (Innsbruck)», Maguncia 1857ss.

AHC = «Annuarium Historiae Conciliorum», Paderborn 1969ss.

AHP = «Archivum historiae pontificiae», Roma 1963ss.

D. Albrecht I, II = D. ALBRECHT (dir.), *Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Deutschen Regierung.* I: *Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika «Mit brennender Sorge»*, Maguncia 1965; II: *1937-1945*, Maguncia 1969.

D. Albrecht (dir.) *Kirche* = D. ALBRECHT (dir.), *Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung*, Maguncia 1976 (con bibliografía).

ALW = «Archiv für Liturgiewissenschaft», Ratisbona 1950ss.

AnGr = «Analecta Gregoriana», Roma 1930ss.

Atlas hierarchicus = *Atlas hierarchicus. Descriptio geographica et statistica ecclesiae catholicae tum occidentis tum orientis*, dir. por H. Emmerich, S.V.D., Hödling 1968.

Bihlmeyer-Tüchle III = K. BIHLMEYER y H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte* III: *Die Neuzeit und die neueste Zeit*, Paderborn 1968.

Bilanz der Theologie = H. VORGRIMLER - R. VANDER GUCHT (dir.), *Bilanz der Theologie im 20. Jh.*, tomos I-IV, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1969-1970; versión castellana: *La teología en el siglo XX*, BAC, Madrid 1973-1974, 3 vols.

CALA = Conferencia anglicana latinoamericana.

Catholica = «Catholica. Jahrbuch» (Vierteljahreszeitschrift Kontroverstheologie, Paderborn), Münster 1932ss.

CG = Congregación general.
CHR = «The Catholic Historical Review», Washington 1915ss.
CIAS = Centro de Investigación y Acción Social.
CIC = Centrum Informationis Catholicum.
CIDSE = Coopération Internationale pour le Développement Socio-Économique.
CivCatt = «La Civiltà Cattolica», Roma 1850ss (1871-1887 Florencia).
ComRel = *Commentarium pro religiosis et missionariis*, Roma 1920ss.
Concilium = «Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie», Einsiedeln, Maguncia - Zurich 1965ss.
CPA = Catholic Press Association.
CS = «Communicatio Socialis.» Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt, Paderborn 1967ss.
CVJM = Christlicher Verein Junger Männer.
CVWJ = Christlicher Verein Weiblicher Jugend.
DBFP = «Documents on British Foreign Policy», 1947ss.
DCV = Deutscher Caritasverband.
DDF = Documents Diplomatiques Français.
DDI = Documenti Diplomatici Italiani.
DIP = G. PELLICCIA y G. ROCCA, *Dizionario degli Istituti di Perfezione, Roma 1974ss.*
ECQ = «Eastern Churches Quarterly», Ramsgate 1936-1964.
EKD = Evangelische Kirche Deutschlands.
EphLiturg = «Ephemerides Liturgicae», Roma 1887ss.
EThL = «Ephemerides Theologicae Lovanienses», Brujas 1924ss.
FRUS = Foreign Relations of the United States. Diplomatic Papers.
Giacometti, *Quellen* = Z. GIACOMETTI, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche,* Tubinga 1926.
GS = *Gaudium et spes.*
GuL = «Geist und Leben.» Zeitschrift für Askese und Mystik, Wurzburgo 1947ss.
Hampe = J.CH. HAMPE, *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im Ökumenischen Disput,* 3 vols., Munich 1967.
Herder TK = *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete u. Erklärungen,* lat. y al., comentario dir. por H. Vorgrimler y otros autores, 3 tomos, Friburgo de Brisgovia 1966-1968.
HJ = «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Colonia 1880ss, Munich 1950ss.
HK = «Herder-Korrespondenz», Friburgo de Brisgovia 1946ss.
Hochland = *Hochland,* Munich 1903ss.
HPTh = *Handbuch der Pastoraltheologie,* por FRANZ XAVER ARNOLD y otros autores, Friburgo de Brisgovia 1964ss.
IKZ = «Internationale Kirchliche Zeitschrift», Berna 1911ss.
IRA = Irish Republican Army (ejército republicano irlandés).

JbCarWiss = «Jahrbuch für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit», Friburgo de Brisgovia 1957-1968.
JAC = Jeunesse Agricole Catholique.
JEC = Jeunesse Étudiante Catholique.
JMC = Jeunesse Maritime Catholique.
JOC = Juventud Obrera Católica.
JOC = Jeunesse Ouvrière Chrétienne.
KH = «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», 1907-1941/43.
KNA = «Katholische Nachrichtenagentur», Bonn - Munich.
KNP = «Katholiek Nederlands Persbureau».
Kolping = A. KOLPING, *Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart*, Brema 1964.
A. Kupper, *Staatliche Akten* = A. KUPPER (dir.), *Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933*, Maguncia 1969.
LJ = «Liturgisches Jahrbuch», Münster 1951ss.
LThK² = *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo de Br. ²1957-1968.
LWB = «Lutherischer Weltbund».
M = E. MARMY (dir.), *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente (von Gregor XVI., 1832, bis Pius XII. 1944)*, Friburgo de Suiza 1945.
MHI = *Manual de Historia de la Iglesia*, dir. por H. Jedin, 9 vols., Herder, Barcelona 1966ss, ²1980ss.
MM = *Mater et Magistra.*
MThZ = «Münchener Theologische Zeitschrift», Munich 1950ss.
Müller = *Vaticanum secundum*, publicado por O. Müller - W. Becker - J. Gülden, 4 tomos, Leipzig 1963-1966.
NCE = *New Catholic Encyclopedia*, Nueva York 1, 1967.
NCWC = National Catholic Welfare Council.
NRTh = «Nouvelle Revue Théologique», Tournai - Lovaina - París 1879ss.
NZMW = «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», Beckenried 1945ss.
OAfKR = «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht», Viena 1950ss.
OCIC = Office Catholique International du Cinéma.
OrChr = «Oriens Christianus», Roma 1901ss.
OsrkSt = «Ostkirchliche Studien», Wurzburgo 1951ss.
OKR = Ökumenischer Rat der Kirchen (consejo ecuménico de las Iglesias).
PIME = Pontificio Istituto Missioni Estere.
PP = *Populorum progressio.*
PrOrChr = «Le Proche-Orient Chrétien». Jerusalén 1951ss.
PT = *Pacem in terris.*
QA = *Quadragesimo anno.*
REB = «Revista eclesiástica brasileira», Petrópolis 1941ss.
RHF = «Revue d'histoire ecclésiastique», Lovaina 1900ss.
RHMC = «Revue d'histoire moderne et contemporaine».

Rohrbasser = *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, publ. por P. Cattin u. H.Th. Conus, dt. v. A. Rohrbasser, Friburgo de Suiza 1953.

RPB I = *Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933-1943*, I: *Regierungsbezirk Oberbayern*, public. por H. Witetschek, Maguncia 1966.

RPB II = II: *Regierungsbezirk Ober- und Mittelfranken*, publ. por H. Witetschek, Maguncia 1967.

RPB III = III: *Regierungsbezirk Schwaben*, publ. por H. Witetschek, Maguncia 1971.

RPB IV = IV: *Regierungsbezirk Niederbayern und Oberpfalz*, 1933-1945, publ. por W. Ziegler, Maguncia 1973.

RSR = «Recherches de science religieuse», París 1910ss.

RSCI = «Rivista di storia della Chiesa in Italia», Roma 1947ss.

RThom = «Revue thomiste», Brujas 1893ss.

SOG = Solidaritätsgruppen der Priester.

SOG-Papiere = *SOG-Papiere. Mitteilungsblatt der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland und der SOG-Österreich*, publ. por A. Schilling, Bochum 1968-1973.

SSCC = Congregatio Sacrorum Cordium Jesu et Mariae.

Schmidlin = J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I-IV, Munich 1933-1939.

B. Stasiewski I, II, III = B. STASIEWSKI (dir.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche*. I: *1933-1934*, Maguncia 1968; II: *1934-1935*, Maguncia 1976; III: *1935-1936*, Maguncia 1978.

StdZ = «Stimmen der Zeit» (hasta 1914: «Stimmen aus Maria Laach»). Friburgo de Brisgovia 1871ss.

StL = *Staatslexikon*, publ. por H. Sacher, Friburgo de Brisgovia [6]1957ss.

STO = Service du Travail Obligatoire.

ThGl = «Theologie und Glaube», Paderborn 1909ss.

TheoluPhil = *Theologie und Philosophie. Vierteljahreszeitschrift für Theologie und Philosophie*, Friburgo de Brisgovia 1966ss.

ThprQS = «Theologisch-praktische Quartalschrift», Linz del Danubio 1848ss.

ThRev = «Theologische Revue», Münster 1902ss.

ThQ = «Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss, Stuttgart 1946ss.

TThZ = «Trierer Theologische Zeitschrift» (hasta 1944: «Pastor Bonus»), Tréveris 1888ss.

UCIP = L'Union Catholique Internationale de la Presse.

UG = A.F. UTZ - J.F. GRONER, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.* I, II, Friburgo de Suiza 1954.

UISG = Unio Internationalis Superiorissarum Generalium.

USG = Unio Superiorum Generalium.

VZG = «Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte», Stuttgart 1953ss.

L. Volk, *Kirchliche Akten* = L. VOLK (dir.), *Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933*, Maguncia 1969.

L Volk, *Faulhaber-Akten* = L. Volk (dir.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945*. I: *1917-1934*, Maguncia 1975; II: *1935-1945*, Maguncia 1978.

WACC = World Association for Christian Communication.

WiWei = «Wissenschaft und Weisheit», Düsseldorf 1934ss.

ZAM = «Zeitschrift für Askese und Mystik», Wurzburgo 1926.

ZevKR = «Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht», Tubinga 1951ss.

ZKG = «Zeitschrift für Kirchengeschichte», Stuttgart 1876ss.

ZKTh = «Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck)», Viena 1877ss.

ZMR = «Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft», Berlín 1886ss.

ZRGG = «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», Marburgo 1948ss.

ZSavRG, Kan Abt = «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung», Weimar 1911ss.

PRÓLOGO

El ambicioso título de este volumen se justifica en razón de un hecho que se impone con palpable evidencia tanto en la historia de la Iglesia como en la profana: La Iglesia católica, que mantuvo siempre en alto la pretensión de ser universal, ha llegado a ser, efectivamente, en nuestro siglo, una Iglesia mundial. En la edad antigua estuvo esencialmente limitada a los países de la cuenca mediterránea. En la edad media se vio rechazada, bajo la presión del cinturón islámico que la constreñía y del cisma de Oriente, a las regiones occidentales. Incluso en la edad moderna —y a pesar de los esfuerzos de la misión mundial, que entonces se puso en marcha— estuvo siempre centrada en Europa. Sólo en el curso del siglo XX ha logrado desarrollarse hasta convertirse en Iglesia mundial. El punto central de este volumen es el concilio Vaticano II, en el que afloró a la conciencia general esta evolución de la Iglesia. No debe silenciarse que esta expansión espacial, y más aún una serie de procesos internos, han creado una situación de crisis, cuyos efectos se dejan sentir en los tres círculos en que hemos articulado nuestra materia: en el principio de la unidad (papado, concilio y derecho eclesiástico), en casi todas las manifestaciones de la vida interna de la Iglesia (en su teología y su espiritualidad) y, finalmente, en sus miembros, las iglesias orientales de los países europeos y extraeuropeos.

Ofrecemos en estas páginas un corte transversal a través de la multiplicidad de manifestaciones de la vida eclesial; pero nuestro motivo más profundo es llevar adelante el corte longitudinal, tal como se ha procurado hacer en los ocho tomos anteriores de este *Manual*. Se justifica así tanto la continuidad del presente tomo IX con la totalidad de la obra, como su índole específica,

ofreciendo una información histórica difícil, y a la vez imprescindible para la comprensión de nuestro tiempo *.

Como punto de partida temporal se impone por sí mismo el año 1914: en él se registra el estallido de la primera guerra mundial y un cambio en el pontificado. Más difícil ha sido marcar el punto de cierre de estos límites temporales. «Presente» es un concepto en continua expansión. Ya desde el principio, se renunció a la idea de llevar este presente hasta el momento mismo de la publicación del volumen. Algunos colaboradores han excluido de su estudio los últimos años, debido a que se dan en ellos procesos aún en pleno desarrollo; otros, por el contrario, han incluido la exposición de los más recientes acontecimientos.

Escribir la historia de la Iglesia contemporánea es un empeño más osado que el que implica la historiografía política. El avance de la Iglesia se produce en ondas más largas que las de los Estados: mientras que la era del nacionalsocialismo es ya un hecho situado a nuestras espaldas, resulta imposible valorar las repercusiones del concilio Vaticano II. Para el historiador político, las fuentes fluyen con creciente abundancia, mientras que el historiador de la Iglesia tiene cerrado el acceso a importantes series de documentos. Por otra parte, el material disponible sobre el que trabajar es tan amplio y tan polifacético que sólo los especialistas están capacitados para abarcarlo y comprenderlo y para percibir las tendencias en presencia y relacionarlas con las anteriores. Esto ha obligado inevitablemente a aumentar el número de colaboradores, dificultando por consiguiente la coordinación, no sólo respecto de campos o de aspectos objetivos de la vida eclesial, sino también por lo que hace a los artículos consagrados a países concretos y, de forma especial, al tercer mundo. En ninguno de los tomos anteriores ha sido tan laboriosa como en éste la tarea de seleccionar y conseguir la colaboración de especialistas competentes. Se les exigía, en efecto, no sólo un cabal conocimiento de los hechos y de los procesos, sino también la capacidad de extraer, de entre la multitud de los fenómenos, los rasgos esenciales y de exponerlos con la brevedad requerida por

---

*. La omisión de los capítulos XXII (España y Portugal) y XXIV (América Latina) quedará colmado con un tomo complementario que trata con la debida extensión de la Iglesia contemporánea en los países de lengua castellana y portuguesa. (N. de la Ed.).

el carácter del *Manual*. Ha sido necesario reducir algunos trabajos, y aún así han resultado de todo punto inevitables ciertas extralimitaciones al espacio asignado. Se han tenido que traducir las colaboraciones redactadas en otras lenguas. A pesar de todos los esfuerzos de los responsables de la edición, no han podido eliminarse algunas interferencias, por ejemplo en el campo de los concordatos firmados por la Santa Sede, según que se les estudie como tema de la política exterior pontificia, o bien se analice su contenido jurídico o se valoren sus repercusiones sociales desde otros contextos diferentes. No sería, por consiguiente, correcto, considerar estas interferencias como repeticiones. Hemos procurado, mediante indicaciones en diagonal, facilitar la orientación. Por lo demás, las entradas del índice de materias permiten localizar los pasajes en que se estudian los temas correspondientes.

Al igual que en los volúmenes anteriores, también en éste han procurado los editores unificar, desde el punto de vista técnico, las diversas colaboraciones. En este sentido, fue muy provechosa la conferencia de colaboradores, celebrada en julio de 1975, gracias al apoyo del Verlag Herder y luego complementada mediante una ininterrumpida correspondencia epistolar. Aunque, a pesar de ello, no se ha conseguido eliminar todas las diferencias en el orden y en la manera de presentar las citas, esto no mengua en nada la fácil utilización del tomo, considerado en su conjunto.

Finalmente, por lo que hace a la orientación interna de los temas también aquí, como en los volúmenes precedentes, se ha mantenido el criterio fundamental de que los autores exponen su propia y personal opinión y que son por tanto responsables de los juicios que emiten. No nos hemos creído autorizados a intervenir en el proceso de su formación de juicio ni tampoco podemos, por tanto, identificarnos con sus puntos de vista. Pero debemos añadir que todos ellos participan de una misma fe en la Iglesia una, santa, católica y apostólica y todos ellos comparten también la convicción de que la historia de la Iglesia, incluida la de la Iglesia contemporánea, debe atenerse al método histórico. En la selección y enjuiciamiento, hemos seguido el principio formulado por Joseph Ratzinger: «Por una parte, a la Iglesia nunca debe separársela de sus manifestaciones concretas, pero, por la otra, nunca debe identificársela totalmente con ellas.»

El precedente texto estaba ya redactado el 28 de agosto de 1977. Pero, por aquellas fechas, faltaba aún el capítulo —firmemente prometido— sobre las jóvenes Iglesias. El resto del volumen estaba ya preparado. El Verlag y los directores de la obra confiaban en recibir el mencionado capítulo en el otoño de aquel mismo año. Pero no se cumplió esta esperanza, porque el autor, aquejado por una grave dolencia, tuvo al fin que renunciar a su trabajo. No fue tarea fácil encontrar un sustituto. Expresamos aquí nuestra gratitud a P. Metzler, porque se consagró con entusiasmo a la tarea y redactó, en un corto espacio de tiempo, el capítulo XXIII. Superados también felizmente otros nuevos e inesperados obstáculos, a principios de 1979 pudo ya procederse a la entrega de los textos.

Este retraso de año y medio sobre los planes previstos explica que no figure en este libro el pontificado de Pablo VI. Cuando se redactó esta sección de la obra (cap. II), todavía vivía el pontífice y aún no era, por consiguiente, objeto de la historia. Su muerte, el 6 de agosto de 1978, ponía punto final a un importante capítulo de la reciente historia de la Iglesia. En este momento no puede determinarse con el suficiente rigor histórico si el breve pontificado de su sucesor, Juan Pablo I, elegido el 26 de agosto y muerto el 28 de septiembre de 1978, pertenece a este capítulo o significa ya el comienzo de un capítulo nuevo, aunque son muchos los indicios que insinúan que el año 1978 significará una cesura muy importante en la historia de la Iglesia.

Damos aquí las gracias a todos los interesados, por la gran paciencia con que han soportado el aplazamiento del fin de la obra.

Los índices han sido preparados por Johannes Overath, del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Bonn *.

Bonn, 8 de febrero de 1979

HUBERT JEDIN - KONRAD REPGEN

*. Su traducción y adaptación a la edición castellana es de Josefina Soler, catedrática de instituto. (N. de la Ed.).

Parte primera

LA UNIDAD INSTITUCIONAL DE LA IGLESIA

I. ESTADÍSTICA

Por Wilhelm Weber

Profesor en la Universidad de Münster

ESTADÍSTICA DE LA POBLACIÓN MUNDIAL — ESTADÍSTICA DE LAS RELIGIONES MUNDIALES — PORCENTAJES DE LOS CATÓLICOS

FUENTES: En la actualidad, las revistas expresamente consagradas a la estadística de la población mundial son el «Population Index» (Office of Population Research, University of Princeton, N.Y., 08540), los «Population Studies» (London School of Economics, Hougthon Street, Aldwych, London W. C. 2) y «Population» (27, rue du Commandeur, Paris 14[eme]). Para información sobre determinados países existen monografías, llamadas «Country profiles» (Population Council, 245 Park Avenue, New York 10017). La fuente global es el «Demographic Yearbook of the United Nations» (Statistical Office of the United Natione, Nueva York), a partir del año 1948, y el resumen *A Concise Summary of the World Population Situation in 1970* (Naciones Unidas, Nueva York 1971), además del «UN Statistical Yearbook» (Nueva York), a partir de 1948.

Para la estadística de las religiones mundiales: «Demographic Yearbook of the United Nations» (ut supra); *World Christian Handbook,* edit. por E.J. BINGLE y otros autores, Londres, a partir de 1949 y con ediciones renovadas cada varios años; *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland* (Friburgo de Brisgovia 1907ss); *Atlas Hierarchicus. Descriptio geographica et statistica ecclesiae catholicae tum occidentis tum orientis,* publicado por H. EMMERICH SVD (Mödling - Austria 1968) (con un texto adjunto de introducción histórica y explicaciones de los mapas), 1.ª ed. (1913) y 2.ª ed. (1929) por KARLS STREIT, SVD, Mödling - Austria; *Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart,* publicado por H. JEDIN - K.S. LATOURETTE - J. MARTIN (Friburgo de Brisgovia 1970).

Para los países de misión: *Internationaler Fides-Dienst* (cat.), Roma 1962; *Oriente Cattolico* (crist. oriental), Roma 1962; K.B. WESTMANN - H. VON SICARD, *Geschichte der christlichen Mission* (evang.), Munich 1962;

datos del «Jewish Statistical Bureau» (Israel), Jerusalén 1959. Para mapas sobre las confesiones mundiales, cf. LThK, tomo 6 (²1961), después de la col. 1280.

Para poder valorar con alguna aproximación el peso de la población católica en el mundo, tanto en términos absolutos como relativos, siguiendo el corte longitudinal del desarrollo histórico y el corte transversal geográfico del presente, debe analizarse su relación proporcional respecto de la población total mundial, su peso relativo en el concierto de las religiones mundiales y, finalmente, la tendencia a la distribución de frecuencia en el ámbito geográfico (desplazamiento norte-sur, con el paso del tiempo, del mundo cristiano y respectivamente del católico). Para ninguna de estas tres relaciones existen cifras absolutamente fiables, sino sólo apreciaciones y valores estimativos más o menos exactos, según los distintos continentes y países, con sus diferentes facilidades para la elaboración de encuestas.

Estadística de la población mundial de 1914 a 1965

Sobre el problema de la población mundial y de su estadística, tanto a nivel nacional como internacional, existe una masa casi inabarcable de publicaciones, que apenas si los especialistas mismos son capaces de dominar[1]. De ahí que, en las páginas que siguen, sólo pueda ofrecerse un resumen muy sintetizado y necesariamente simplificado, que no tiene más fiabilidad que la de las fuentes primarias en que se apoya y que es tanto más problemática cuanto más retrocedemos hacia el pasado.

El factor más importante del desarrollo de la población es la extraordinaria diferencia de la tasa de crecimiento de cada uno de los países y continentes, que se prolonga hasta el momento actual. En términos muy genéricos puede decirse que las tasas de crecimiento del primer y del segundo mundo (países industrializados occidentales, incluido el Japón, y países comunistas), aunque todavía siguen siendo positivas (prescindiendo de algunas excepcio-

1. Ofrece un excelente y sintetizado resumen el Centro Internacional de investigación e información «Pro Mundi Vita», en su publicación: «Die demographische Explosion und die Zukunft der Kirche», n.º 40 (1972), 6 rue de la Limite, Bruselas.

Tabla 1: Población mundial de 1920 a 1965 (en millones de habitantes)

<table>
<tr><th rowspan="2">Región</th><th colspan="6">Año</th></tr>
<tr><th>1920</th><th>1930</th><th>1940</th><th>1950</th><th>1960</th><th>1965</th></tr>
<tr><td>África</td><td>140</td><td>164</td><td>191</td><td>222</td><td>278</td><td>311</td></tr>
<tr><td>África del Norte</td><td>46</td><td>39</td><td>44</td><td>53</td><td>66</td><td>75</td></tr>
<tr><td>África central y meridional</td><td>94</td><td>125</td><td>147</td><td>169</td><td>212</td><td>236</td></tr>
<tr><td>América</td><td>208</td><td>242</td><td>274</td><td>329</td><td>413</td><td>460</td></tr>
<tr><td>América del Norte</td><td>117</td><td>134</td><td>144</td><td>166</td><td>199</td><td>214</td></tr>
<tr><td>Centroamérica</td><td>30</td><td>34</td><td>41</td><td>52</td><td>68</td><td>80</td></tr>
<tr><td>América del Sur</td><td>61</td><td>74</td><td>89</td><td>111</td><td>146</td><td>166</td></tr>
<tr><td>Asia</td><td>966</td><td>1120</td><td>1244</td><td>1381</td><td>1659</td><td>1830</td></tr>
<tr><td>Asia oriental</td><td>487</td><td>591</td><td>634</td><td>684</td><td>794</td><td>852</td></tr>
<tr><td>Asia meridional</td><td>479</td><td>529</td><td>610</td><td>697</td><td>865</td><td>978</td></tr>
<tr><td>Europa</td><td>329</td><td>355</td><td>380</td><td>392</td><td>425</td><td>455</td></tr>
<tr><td>Europa del Norte</td><td rowspan="2">115</td><td>65</td><td>68</td><td>73</td><td>76</td><td>79</td></tr>
<tr><td>Europa occidental</td><td>108</td><td>113</td><td>123</td><td>135</td><td>143</td></tr>
<tr><td>Europa central</td><td>112</td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>Europa oriental</td><td></td><td>89</td><td>96</td><td>88</td><td>97</td><td>100</td></tr>
<tr><td>Europa meridional</td><td>102</td><td>93</td><td>103</td><td>108</td><td>117</td><td>123</td></tr>
<tr><td>Oceanía</td><td>8,8</td><td>10,0</td><td>11,1</td><td>12,7</td><td>15,7</td><td>17,5</td></tr>
<tr><td>URSS</td><td>158</td><td>179</td><td>195</td><td>180</td><td>214</td><td>231</td></tr>
<tr><td>Total mundial</td><td>1810</td><td>2070</td><td>2295</td><td>2517</td><td>3005</td><td>3295</td></tr>
</table>

Fuente: «UN Demographic Yearbook», tomo 11 (Nueva York 1959); «UN Statistical Yearbook», tomo 18 (Nueva York 1967).

nes), son netamente inferiores a las del tercer mundo (o países subdesarrollados). A fines de la década de 1960, la tasa de crecimiento de los países occidentales se situaba, por término medio, por debajo del 1 %. Así, pues, *ceteris paribus*, la población se duplicaría en ellos en unos 70 años, mientras que en Asia, con una media del 2 %, bastarían 35 años para doblar su número [2].

En todos los países subdesarrollados se produce un avance vertiginoso de la población. «Pero es preciso aclarar, ya de inmediato, que los problemas con que se enfrenta la mayoría de los países

2. Cf. ibidem, p. 7.

subdesarrollados no derivan en primera línea de su alta tasa de natalidad, sino, al contrario, de su tasa de mortalidad, que retrocede año tras año (...). Se trata de una problemática absolutamente generalizada de nuestros días, que afecta a casi dos tercios de la humanidad: a 2056 millones de asiáticos, 283 millones de iberoamericanos y 344 millones de africanos»[3].

Esta afirmación es particularmente válida respecto de China y la India, países de muy numerosa población. El último censo de la población china se remonta a 1953. A partir de esta fecha, sólo disponemos de conocimientos fragmentarios. Dado que la tasa de crecimiento es igual a la tasa de natalidad menos la de mortalidad, la evolución paralela de ambas tasas (descenso de la tasa de natalidad en virtud de medidas de planificación de la población y de la familia; descenso de la tasa de mortalidad gracias a medidas de higiene y política sanitaria) producirá, todavía durante largo tiempo, un considerable aumento de la población. Los resultados de los esfuerzos de las autoridades chinas por disminuir la tasa de crecimiento vegetativo de la población pueden apreciarse en la siguiente tabla:

Tabla 2: El desarrollo de la población china entre 1953 y 1970

Año	Número de hab. (en millones)	Tasa de natal. (tanto por mil)	Tasa de mortal. (tanto por mil)	Tasa de crecim. (tanto por mil)
1953	589,7	43	29	14
1956	618,5	41	24	17
1959	649,9	38	23	15
1962	676,2	38	24	14
1965	705,0	35	21	14
1968	735,1	33	19	14
1970	757,3	32	17	15

Fuente: «Pro Mundi Vita». *Die demographische Explosion...*, p. 9.

Como ya ocurría en el pasado, también en el momento actual, la India, segundo país del mundo por el número de habitantes, está muy lejos de haber hallado una solución a sus problemas demográficos. «La población ha pasado... de 356,9 millones en

3. Ibidem, p. 8s.

1951 a 498,7 millones en 1966. En la actualidad, la India tiene como mínimo 547 millones de habitantes. Esto significa que la población aumenta casi en 100 millones por decenio. Según datos de los expertos en temas de población de las Naciones Unidas, la India tenia en 1970 unos 554 millones de habitantes, la tasa de natalidad alcanzaba el 42,8 por mil, la de mortalidad el 16,7 por mil y la de crecimiento vegetativo el 26,1 por mil, todo ello referido al período 1966-1970» [4].

Tabla 3: Tasas de crecimiento en la India entre 1951 y 1970

Año	Tasa de natalidad (tanto por mil)	Tasa de mortalidad (tanto por mil)	Tasa de crecimiento (tanto por mil)
1951-60	42	23	19
1966-70	43	17	26

Fuente: «Pro Mundi Vita», *Die demographische Explosion...*, p. 9.

Contrariamente a China, donde las tasas de crecimiento se han estabilizado en torno al 15 por mil, en la India ha pasado del 19 en 1951 al 26 por mil en 1970.

También África muestra altas tasas de crecimiento, que oscilan entre el 20 y el 30 por mil. En la mayoría de los países de Centro y Sudamérica se registran tasas que, aunque difieren de un país a otro, son siempre muy elevadas.

Las altas tasas de natalidad de los países del tercer mundo, unidas a una drástica disminución de la tasa de mortalidad, han llevado a una estructura sumamente favorable de edad de la población de estos países. Este dato es, a su vez, decisivo para el desarrollo de la población actual. «Aun en el caso de que se consiguiera reducir drásticamente y en muy poco tiempo el número de nacimientos por matrimonio en la India y China, la población de estas regiones, al igual que la de la mayoría de los países iberoamericanos y africanos, seguirá aumentando en los próximos años, gracias a su favorable estructura de edad, es decir, al elevado porcentaje de hombres y mujeres jóvenes en edad fértil» [5].

---

4. Ibidem, p. 9.
5. Datos sobre el desarrollo de la población. Resumen y comparación del desarrollo en los países industrializados y en los países del tercer mundo. Anexo sociográfico n.º 24,

Tabla 4: Estructura estimada de la edad de la población por países y continentes en 1985 (en tantos por ciento)

Edad	Norte-améri.	Europa	URSS	Asia orient.	Ibero-américa	África	Asia merid.	Oceanía
0-14	28,7	24,8	26,2	31,7	41,4	45,0	42,0	30,4
15-64	61,6	63,3	64,3	63,1	54,5	52,0	54,6	60,1
65 ó más	9,8	11,8	9,4	5,3	4,1	3,0	3,4	7,4

Fuente: «Pro Mundi Vita», *Die demographische Explosion...*, p. 14.

Para las Iglesias cristianas, esta evolución tiene una importancia que no debe infravalorarse. Significa que en los próximos decenios el mundo cristiano se desplazará cada vez más hacia el sur y hacia los países del tercer mundo[6].

Estadística de las religiones mundiales de 1914 a 1965

Lo mismo que ocurre con las estadísticas de la población mundial, tampoco en el caso de las estadísticas de religión existen cifras exactas de suficiente fiabilidad. Los mejores datos son los de los censos oficiales de los estados, cuando existen. Ofrece una buena síntesis el «UN Demographic Yearbook» y el «UN Statistic Yearbook». Para muchos de los países del tercer mundo dependemos de fuentes eclesiásticas. Pero éstas son especialmente problemáticas cuando una gran parte de los bautizados no mantienen una vinculación estrecha con la vida de la Iglesia. Son asimismo discutibles los datos sobre los países del área comunista. También en el caso de las estadísticas de las religiones mundiales debe decirse que los datos no pueden ser más fiables que el material primario que puede extraerse de las fuentes disponibles.

En los cuadros que siguen se presenta un resumen de las estadísticas religiosas por continentes y regiones.

---

en: HK 27 (1973), pág. 345ss. Con un comentario introductorio del Dr. Hermann Schubnell, director del Departamento de Estadística de la República Federal de Alemania, Wiesbaden, aquí en la p. 346.

6. Cf. la tabla 10, pág. 34.

Tabla 5: ***Estadística religiosa de Europa, con subdivisiones, de 1920 a 1965***
Todas las cifras en miles y tantos por ciento

Región	Población total	Católicos	Protestantes y anglic.	Ortodoxos	Otros cristia.	Judíos	Mahom.	Otros
Eur. cent.								
1920	114899	59991	44902	2939	515	4008	—	2465
%	100	52,2	39,0	2,55	0,45	2,7	—	2,1
1935	127247	67789	46916	4335	1047	4335	—	104
%	100	53,3	36,9	3,47	0,8	3,47	—	0,62
1965	130865	74380	48541	584	?	128	—	7519
%	100	56,8	37,0	0,44	?	0,09	—	5,7
Eur. sep								
1920	15520	30	15320	60	20	15	—	75
%	100	0,20	98,7	0,4	0,13	0,1	—	0,48
1935	16833	35	16607	70	1	17	—	104
%	100	0,2	98,6	0,41	—	0,1	—	0,62
1965	20844	80	20495	73	?	21	1	264
%	100	0,38	98,3	0,35	?	0,1	—	1,26
Eur. Occ.								
1920	104666	55611	46895	—	—	552	—	1608
%	100	53,1	44,8	—	—	0,53	—	1,53
1935	109558	56502	48165	140	20	843	100	3808
%	100	51,6	43,9	0,13	0,02	0,77	0,09	3,5
1965	126234	64085	39140	260	?	1030	250	21372
%	100	50,7	31,0	0,21	?	0,81	0,28	16,9
Eur. Or.								
1920	43075	12925	3606	22076	6	1437	2850	175
%	100	30,0	8,3	51,2	0,01	3,3	6,6	0,4
1935	50915	15029	3855	26749	—	1625	3568	89
%	100	29,5	7,6	52,5	—	3,2	7,0	0,17
1965	54838	13352	4262	29521	?	277	3922	3350
%	100	24,3	7,8	53,8	?	0,51	7,1	6,1
Eur. Mer.								
1920	75410	66276	168	6419	—	55	1015	1477
%	100	87,9	0,3	8,5	—	0,07	1,3	2,0
1935	82333	73920	184	6689	10	213	1255	72
%	100	89,7	0,22	8,1	0,01	0,26	1,5	0,09
1965	102476	93887	301	8143	?	47	108	304
%	100	91,6	0,29	7,9	?	0,05	0,1	0,29

Tabla 5: ***Estadística religiosa de Europa, con subdivisiones, de 1920 a 1965***
Todas las cifras en miles y tantos por ciento

Región	Población total	Católicos	Protestantes y anglic.	Ortodoxos	Otros cristia.	Judíos	Mahom.	Otros
Total								
1920	353570	194833	110891	31494	541	6067	3901	5800
%	100	51,0	31,4	8,9	0,15	1,7	1,1	1,6
1935	388615	213283	115755	38521	1078	7032	4932	8014
%	100	60,3	32,7	10,9	0,3	2,0	1,4	2,2
1965	435257	245784	112739	38581	?	1503	4281	32809
%	100	56,4	25,9	8,8	?	0,35	0,98	7,5

FUENTES: Para 1920: H.A. KROSE (dir.), «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», tomo 7, 1930-1931 (Colonia 1931), p. 263; para 1935: *Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands,* «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», tomo 21, 1939-1940 (Colonia 1939), p. 150; para 1965: *Atlas Hierarchicus,* 1968, p. 56 (sin la URSS).

En la tabla se incluyen los siguientes países:

Europa central: Danzig, Alemania (con el Sarre), Austria, Polonia, Suiza, Checoslovaquia;
Europa septentrional: Noruega, Suecia, Dinamarca, Finlandia;
Europa Occidental: Bélgica, Francia, Gran Bretaña e Irlanda, Luxemburgo, Mónaco, Países Bajos;
Europa Oriental: Albania, Bulgaria, Yugoslavia, Rumanía, Hungría, países bálticos;
Europa meridional: Andorra, Grecia, Italia, Portugal, España y la parte europea de Turquía.

Tabla 6: Estadística religiosa de América, con subdivisiones, de 1910 a 1966

Todas las cifras en miles y tantos por ciento

Región	Población total	Católicos	Protest. y anglicanos	Ortodoxos	Judíos	Otras relig.	Otros *
*Norteamérica***							
1910	94583	17364	69332	?	1837	550	5500
%	100	18,3	73,0	?	1,9	0,58	5,8
1950	166000[1]	34717[2]	72535[3]	2030[2]	5433[4]	76	51209(?)
%	100	20,9	53,6	1,2	3,3	0,04	
1966	210357	54171	76743	3406	5944	70089	
%	100	25,7	36,4	1,6	2,8	33,3	
Centroam.							
1910	25458	23101	1072	?	16	732	565
%	100	90,6	4,2	?	0,06	2,8	2,2
1950	52000[1]	42978[2]	3242[3]	—	47[4]	158	557(?)
%	100	82,6	6,2	—	0,09	0,3	
1966	66830	60408	3892	—	112	3715	
%	100	90,3	5,8	—	0,16	5,5	
Sudamér.							
1910	48980	47147	463	?	6	1340	24
%	100	96,2	0,9	?	0,01	2,7	0,05
1950	111000[1]	94155[2]	5876[3]	38[2]	582[4]	431	9918(?)
%	100	84,8	5,2	0,03	0,52	0,38	
1966	152008	137923	6054	480	685	5366	
%	100	90,7	3,9	0,3	0,5	3,5	
Total							
1910	169048	87612	70867	?	1858	2622	6089
%	100	51,8	41,9	?	1,1	1,5	3,6
1950	329000[1]	171850[2]	81653[3]	2068[2]	6062[4]	665	66702(?)
%	100	52,2	24,2	0,62	1,8	0,2	20,2(?)
1966	429195	252502	86689	3886	6741	79170	
%	100	58,8	20,1	0,9	1,6	18,4	

* Otros: sin datos o sin religión.

** «En Centro y Sudamérica aún no existen bases hasta cierto punto fiables para la estadística religiosa... Es muy difícil hacer una estimación de las confesiones religiosas en los Estados Unidos»: H.A. KROSE (dir.), «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», vol. 3, 1910-11, Friburgo de Brisgovia 1911, p. 202

FUENTES: Para 1910: H.A. KROSE (dir.), «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», tomo 3, 1910-1911, Friburgo de Brisgovia 1911, p. 201; para 1950: 1 «UN Statistical Yearbook», tomo 18 (1966), Nueva York 1967, p. 26; 2 «World Christian Handbook», publ. por E.J. BINGLE y otros, Londres 1952, p. 266; 3 «World Christian Handbook», publ. por H. WAKELIN COXILL, Londres 1962, p. 243; 4 «World Christian Handbook», publ. por E.J. BINGLE y otros, Londres 1957, p. 173; para 1966: *Atlas Hierarchicus,* 1968.

Tabla 7: Estadística religiosa de África de 1910 a 1960-1965
Todas las cifras en miles y tantos por ciento

Año	Población total	Católicos	Otros cristianos	Judíos y mahom.	Hindúes y budist.	Otros y sin relig.
1910	126351	6689	8457	43872	—	71000
%	100	5,3	6,7	34,75	—	56,3
1950	223000	18183	17495(?)	52832	543	?
%	100	8,1	7,7	23,75	0,24	?
1960/65	317545	31782	33890(?)	61668	523	?
%	100	10,0	10,6	19,4	0,16	?

Fuentes: Para 1910: H.A. KROSE (dir.), «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», tomo 3, 1910-1911, Friburgo de Brisgovia 1911, p. 200s; para 1950: «World Christian Handbook», publ. por E.J. BINGLE y otros, Londres 1957, p. 162ss; para 1960-1965: «World Christian Handbook», publ. por H. WAKELIN COXILL, Londres 1962, p. 234ss y *Atlas Hierarchicus,* 1968.

Tabla 8: Estadística religiosa de Asia de 1910 a 1960-1965
Todas las cifras en miles y tantos por ciento

Año	Población total	Católicos	Otros cristianos	Judíos y mahom.	Hindúes y budist.	Otros y sin relig.
1910	828455	12661	19079	155845	624000	16870
%	100	1,5	2,3	18,78	75,0	2,0
1950	1581000	27771	17018	275967	838399	?
%	100	1,7	1,07	17,45	53,1	?
1960/65	1831640	43947	22907	355175	501479(?)	?
%	100	2,4	1,25	10,44	27,38(?)	?

Fuentes: Las mismas que para la tabla 7. En los años 1960-1965 China constituye un factor especialmente inseguro.

Tabla 9: Estadística religiosa de Australia y Oceanía de 1910 a 1960-1965
Todas las cifras en miles y tantos por ciento

Año	Población total	Católicos	Otros cristianos	Judíos y mahom.	Hindúes y budistas	Otros y sin relig.
1910	6633	1244	3997	36	70	1286
%	100	18,7	60,2	0,54	1,0	19,3
1950	14600	2108	10562	58(?)	?	?
%	100	14,4	72,3	0,30	?	?
1960/65	17722	3782	10342	89	?	?
%	100	21,3	58,43	0,5	?	?

Fuentes: Las mismas que para las tablas 7 y 8.

El desplazamiento del mundo cristiano hacia el sur

Ya hemos indicado en otro contexto que las diferentes tasas de crecimiento de la población en las diversas regiones del mundo enfrentarán a la Iglesia, en los próximos años y decenios, con graves problemas. No podemos acometer aquí el análisis detallado de estos aspectos [7].

Pero no puede pasarse por alto una importante consecuencia de las diferentes tasas de crecimiento mencionadas, a saber, el inevitable desplazamiento del centro de gravedad cuantitativo del mundo cristiano hacia regiones más meridionales y hacia los países del llamado tercer mundo. El mejor modo de ilustrar el problema lo ofrece la siguiente tabla 10, que tomamos del varias veces citado estudio de «Pro Mundi Vita».

---

7. El lector interesado por esta cuestión hallará más amplios detalles en el estudio de «Pro Mundi Vita», *Die demographische Explosion* .; especialmente en las p. 21ss.

Tabla 10: Desplazamiento hacia el sur del mundo cristiano, 1920-2000
Todas las cifras en millones y %. En negrita = cristianos

Continente	1900 Población	1900 Cristian.	1900 %	1965 Población	1965 Cristian.	1965 %	2000 Población	2000 Cristian.	2000 %
Europa	298	**260**	87	440	**385**	87	526	**404**	77
América del Norte	82	**41**	50	213	**192**	90	354	**300**	85
URSS	130	**91**	70	231	**60**	26	353	**92**	26
Total: Mundo desarrollado	510			884			1233		
Iglesias antig.		**392**	77		**637**	72		**796**	65
Asia	902	**9**	1	1827	**62**	3	3457	**165**	5
África	118	**4**	3	306	**75**	24	68	**351**	46
Oceanía	6	**3**	50	17	**13**	77	32	**27**	85
Iberoamérica	64	**51**	80	245	**220**	90	638	**575**	90
Total: Tercer mundo	1090			2395			4895		
Iglesias del tercer mundo		**67**	6		**370**	15		**1118**	23
Población total mundial	1600	**459**	28,7	3279	**1007**	30,7	6128	**1914**	31,2
Total de no cristianos		1141			2272			4214	

Fuente: «Pro Mundi Vita», *Die demographische Explosion...*, p. 16.

Organización general de la Iglesia de 1914 a 1970

FUENTES: «Acta Apostolicae Sedis» (AAS), Ciudad del Vaticano 1909ss; «Annuario Pontificio», Ciudad del Vaticano 1912ss; «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», Friburgo de Brisgovia 1907ss; «L'attività della Santa Sede», Roma 1938-1939ss; «Annuario Statistico della Chiesa», Roma 1971ss.

BIBLIOGRAFÍA: Para la Curia romana: J. FERRANTE, *Summa Iuris Constitutionalis Ecclesiae*, Roma 1964; N. DEL RE, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, Roma ³1970; LThK, tomo 6, Friburgo ²1961, col. 692-694; L. PASZTOR, *La Curia Romana, Problemi e ricerche per la sua*

storia nell'età moderna e contemporanea, Roma ²1971. — Para el Colegio cardenalicio: H.W. KLEWITZ, *Die Entstehung des Kardinalskollegiums. Reformpapsttum und Kardinalskollegium*, Darmstadt 1957; LThK, tomo 5, Friburgo de Brisgovia ²1960, col. 1342-1344; P.C. VAN LIERDE - A. GIRAUD, *Das Kardinalskollegium* («Der Christ in der Welt» 12), Aquisgrán 1965. — Para las congregaciones cardenalicias: F.M. CAPPELLO, *De Curia Romana*, 2 tomos, Roma 1911-1913; V. MARTIN, *Les Congrégations romaines*, París 1930; existen además numerosas monografías (en su mayoría tesis doctorales) sobre cada una de las congregaciones; LThK, *tomo 5*, Friburgo de Brisgovia ²1960, col. 1344-1349. — Para el derecho de embajada pontificio: U. STUTZ, *Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrara, Abh. der Preuss. Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. 1925*, n.º 3-4, Sdr. Berlín 1926; G. DE MARCHI, *Le nunziature Apostoliche dal 1800 al 1957*, Roma 1959, con una lista de los secretarios de Estado y de los nuncios de 1800 a 1956; G. FERROGLIO, *Circoscrizioni ed enti territoriali della Chiesa*, Turín 1946; P. NEGWER, *Die kuriale Zirkumskriptionspraxis in ihrer Bedeutung für den gegenwärtigen Rechtsstatus der ostdeutschen Diözesen*, tesis, (texto mecanografiado), Basilea 1963. Además: Los manuales y comentarios del derecho eclesiástico y las exposiciones de la historia de la Iglesia y del papado.

La Iglesia, considerada en su conjunto, como comunidad espiritual de la fe, es necesariamente visible y, entendida como la comunidad de hombres creyentes en medio del mundo, necesita una organización dotada de capacidad de funcionamiento para poder desempeñar, de la manera más eficaz que le sea posible, sus tareas propias. Esta organización de la Iglesia, considerada como un todo, ha sufrido múltiples variaciones en el curso de la historia. Es, por un lado, la cristalización de largas experiencias y, por otro, el resultado de evoluciones y decisiones más o menos espontáneas de cada uno de los pontífices o de las instituciones de la Iglesia total (sobre todo de los concilios).

La institución central creada por el papado para la administración de la Iglesia en su conjunto es la Curia romana, nombre bajo el que se designa, desde fines del siglo XI, la totalidad de las supremas autoridades administrativas que, en nombre de los papas, dirigen la Iglesia católica, así como los tribunales radicados en Roma. En sentido amplio, se incluyen también bajo la denominación de Curia romana la corte pontificia (Familia Pontificia) y las personas que tienen que participar en los servicios

litúrgicos pontificios (Cappella Pontificia). El año 1588, el papa Sixto V remodeló la Curia, con el claro objetivo de darle formas más adecuadas a los nuevos tiempos y estableció, como nuevo tipo permanente de autoridad, las llamadas congregaciones cardenalicias. La constitución *Sapiente Concilio,* de Pío X, de 29 de junio de 1908 (AAS 1 [1909] 7-19), supuso una radical renovación de la organización de la Curia. A excepción de algunas importantes pero aisladas modificaciones llevadas a cabo por Pablo VI en el año 1967[8], la reorganización de Pío X sigue siendo todavía hoy día el esquema básico de la Curia romana. Forman parte de la misma (CIC, c. 242): *a)* los colegios cardenalicios, *b)* los penitenciarios, *c)* los tribunales y funcionarios curiales, *d)* diversas comisiones de naturaleza permanente, y, en época reciente, diferentes secretariados. Los peldaños más elevados de la burocracia pontificia están formados por los cardenales, los oficiales mayores (prelados) y los oficiales menores, a los que se designa como curiales en sentido estricto[9].

Después del papa, los cardenales forman hoy el rango más elevado de la jerarquía de dignatarios de la Iglesia católica. Son los consejeros papales y los más directos colaboradores del pontífice en la dirección de la Iglesia universal, ya sea en la Curia o fuera de Roma. En este segundo caso, los cardenales suelen ocupar las sedes metropolitanas más grandes e importantes[10], de modo que también ellos desempeñan una importante función dentro de la organización de la Iglesia considerada en su conjunto.

Forma parte, en fin, del entramado de organización y función de la Iglesia la totalidad de la jerarquía eclesiástica, y de forma especial los obispos que, *iure divino,* y como pastores ordinarios, dirigen las iglesias locales, en comunión con el papa y con el colegio de sus hermanos en el episcopado.

Los titulares institucionales y personales de función antes men-

8. Mediante la constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universae,* de 15 de agosto de 1967: AAS 59 (1967) 885-928; cf. HK 21 (1967) 460ss.

9. Para mayores detalles, cf. N. DEL RE, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici,* Roma ²1952; Ch. A. BERUTTI, *De Curia Romana,* Roma 1952; LThK, vol 6, Friburgo de Brisgovia ²1961, col. 692-694.

10. Cf. H.W. KLEWITZ, *Die Entstehung des Kardinalskollegium. Reformpapsttum und Kardinalskollegium,* Darmstadt 1957; LThK, vol. 5, Friburgo ²1960, col. 1342-1344.

cionados constituyen la estructura de la organización de la Iglesia universal *ad intra*[11]. De cara al exterior, es decir, ante numerosos estados y organizaciones internacionales (ONU, UNESCO, etc.), la Santa Sede (no la Iglesia en cuanto tal), mantiene relaciones diplomáticas o cuasi diplomáticas, ejerciendo en sentido activo (nuncios, internuncios, etc.) y pasivo (enviados, delegados) el derecho de legación o embajada. Aunque este complejo no pertenece directamente a la organización formal de la Iglesia, lo cierto es que al menos los titulares activos de las relaciones diplomáticas en nombre de la Santa Sede ejercen una función nada desdeñable en la dirección de la Iglesia total, ya sea porque pertenecen a la jerarquía o al colegio episcopal, ya sea en razón de la influencia que tienen de hecho sobre los titulares formales de la organización eclesial (por ejemplo, en virtud de su colaboración en el nombramiento de nuevos obispos).

Congregaciones, tribunales, organismos, comisiones y secretariados de la Curia (1916-1968)

Congregaciones

Las congregaciones son organismos permanentes, formados por un determinado número de cardenales de la Curia romana en régimen colegiado, a las que se confía, mediante la correspondiente ley, una serie de tareas y competencias para el gobierno de la Iglesia universal[12]. El 21 de enero de 1588, el papa Sixto V creaba, mediante la constitución *Inmensa aeterni*, un sistema global

---

11. Desde el punto de vista de la sociología de la organización, podría describirse la estructura de la organización tradicional de la Iglesia católica esencialmente como un sistema lineal en el que las órdenes parten de arriba abajo, desde los poderes superiores a los inferiores, y con escasa información por parte de estos últimos, al menos en la generalidad de los casos. En cambio, a partir del concilio Vaticano II, este esquema tradicional de organización se ha ido complementando, aunque lentamente, gracias a los elementos aportados por un sistema de cuadros situados a diferentes niveles del sistema lineal (consejos parroquiales en las comunidades de base, hasta culminar en el consejo de los laicos, radicado en Roma).

12. Exposiciones generales en F.M. CAPPELLO, *De Curia Romana;* V. MARTIN, *Les Congrégations romaines;* existen además numerosas monografías para cada una de estas congregaciones. Cf. también E. EICHMANN - K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, vol. I ([7]1953), p. 360ss.

Tabla 11: Las Congregaciones de 1916 a 1968

Nombre	1916 Benedicto XV	1923 Pío XI	1939 Pío XII	1961 Juan XXIII	1968 Pablo VI
Sacra Congregatio — Sancti Officii	exist.	exist.	exist.	exist.	Desde 7-12-1965 Congregatio pro Doctrina Fidei
— Consistorialis	exist.	exist.	exist.	exist.	Desde 15-8-1967 Congregatio pro Episcopis
— de Propaganda Fide pro negotiis Rituum Orientalium	exist.	exist.	Desde 1938 S.C. pro Ecclesia Orientali	exist.	exist.
— de Disciplina Sacramentorum	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.
— Concilii	exist.	exist.	exist.	exist.	Desde 15-8-1967 Congregatio pro Clericis
— Negotiis religiosorum sodalium praeposita	exist.	exist.	exist.	exist.	Desde 15-8-1967 Congregatio pro Religiosis et Institutis saecularibus
— de Propaganda Fide	exist.	exist.	exist.	exist.	Desde 15-8-1967 Congregatio pro gentium Evangelisatione seu de Propaganda Fide
— Rituum	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.; desde 1969 dividida en las dos siguientes Congregaciones
— pro Cultu Divino	—	—	—	—	Desde 31-5-1969 nacida de la Cong. anterior

Nombre	1916 Benedicto XV	1923 Pío XI	1939 Pío XII	1961 Juan XXIII	1968 Pablo VI
— pro Causis Sanctorum	—	—	—	—	Desde 31-5-1969 como de la Cong. anterior
— pro Sacramentis divinoque Cultu	—	—	—	—	Desde 31-7-1975 de la combinación de las dos anteriores
— Caeremonialis	exist.	exist.	exist.	exist.	1967 suprimida
— pro Negotiis Ecclesiasticis extraordinariis	exist.	exist.	exist.	exist.	1967 suprimida; sus competencias pasan al Secretariado de Estado
— de Seminariis et Universitatibus studiorum	exist.	exist.	exist.	exist.	Desde 1967 Congretatio pro Institutione catholica
— Indicis	25-3-1917 suprimida	—	—	—	—

FUENTES: H.A. KROSE (dir.), «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», vol. 5, 1914-1916, Friburgo de Brisgovia 1916, p. 13ss; id., ibid., vol. 11, 1922-1923, Friburgo de Brisgovia 1923, p. 8ss; Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands publica «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», vol. 21, 1939-1940, Colonia 1940, p. 14ss; F. GRONER, (dir.), «Kirchliches Handbuch. Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands», vol. 25, 1957-1961, Colonia 1962, p. 8ss; ibid., vol. 26, 1962-1968, Colonia 1969, p. 9ss. Todas las fuentes mencionadas se refieren al año correspondiente del «Annuario Pontificio».

de 15 congregaciones, con un ámbito de competencias estrictamente delimitado para cada una de ellas. Desde entonces, su número ha experimentado fuertes oscilaciones en el correr de los años. Hacia mediados del siglo XIX eran casi 30. Cuando Pío X ascendió al solio pontificio, su número se elevaba todavía a 21. Este pontífice las redujo a 11, en su reforma de la Curia. En los

inicios del período de tiempo que contempla este volumen, hallamos, bajo Benedicto XV, 13 congregaciones (incluida la Congregación especial para la conservación de la basílica de San Pedro, aunque no se la enumera entre las congregaciones cardenalicias habituales). En 1917, Benedicto XV suprimió la Congregación del Índice, pero creó, en cambio la Congregatio de propaganda Fide pro negotiis Rituum Orientalium, como congregación independiente[13].

Tribunales y organismos

Tribunales propios de la Curia romana son sólo la Rota (Sacra Romana Rota), como tribunal supremo de apelación (CIC, c. 259; más pormenores en c. 1598ss) y la Signatura Apostólica (Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal) como corte suprema de administración y de casación (CIC, c. 259; más detalles en c. 1602ss). La Penitenciaría (Sacra Paenitentiaria) es, por el contrario, el tribunal de gracia de la Curia en el fuero interno *(forum internum).* Como básicamente otorga favores de gracia, debe considerársela más como autoridad administrativa que como tribunal (CIC, c. 258)[14].

A las prefecturas curiales se les conceden sólo tareas de administración y, por consiguiente, son simples autoridades administrativas. A diferencia de las congregaciones, su constitución no es colegiada, sino monocrática. Hasta la llamada pequeña reforma de la Curia, de Pablo VI, el año 1967, estos organismos eran la Cancillería (Cancellaria Apostolica), encargada de la redacción y el envío de las bulas (CIC, c. 260), la Dataría (Dataria Apostolica), bajo cuya competencia caía la colación de los cargos eclesiásticos de inferior rango (CIC, c. 261), la Cámara (Camera Apostolica), que tenía confiada la administración de los bienes y derechos temporales de la Santa Sede (CIC, c. 262) y, final-

13. Mediante el motu proprio *Dei providentis,* de 15 de enero de 1917: AAS 9 (1917) 529. A tenor de la reorganización llevada a cabo por el motu proprio de Pío XI *Sancta Dei Ecclesia,* de 25 de marzo de 1938, esta congregación, llamada S.C. pro Ecclesia Orientali es competente en todos los asuntos relativos a la iglesia oriental: AAS 30 (1938) 154ss.

14. Más detalles en Eichmann - Mörsdorf, o.c., p. 369ss. Para la evolución histórica, cf. A. PERATHONER, *Das kirchliche Gesetzbuch* (Brixen [5]1931), p. 147ss y 549ss.

mente, la Secretaría de Estado (Secretaria Status), responsable la dirección de la política de la Santa Sede.

Junto a la Cancillería (cuyas competencias fueron modifica-

Tabla 12: Tribunales y organismos de la Curia de 1916 a 1968

Tribunales y organismos	1916 Benedicto XV	1923 Pío XI	1939 Pío XII	1961 Juan XXIII	1968 Pablo VI
Tribunales:					
S. Romana Rota	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.
Supr. Signaturae Apost. tribunal	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.
S. Paenitentiaria	exist.	exist.	Reorganización 25-3-35	exist.	exist.
Organismos:					
Cancellaria Apostolica	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.
Dataria Apost.	exist.	exist.	exist.	exist.	—
Camera Apost.	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.
Praefectura rerum oeconomicarum Santae Sedis	—	—	—	—	Creada el 15-8-1967
Administratio Patrimonii Apost. Sedis	—	—	—	—	Creada el 15-8-1968
Apost. Palatii Praefectura	—	—	—	—	Creada el 15-8-1967
Generale Ecclesiae Rationarium					Creada el 15-8-1967

Fuentes: Como para la tabla 11; resp. p. 18s; 10s; 17s; 10s; 11s.

Tabla 13: Comisiones pontificias de 1916 a 1968

Según el año de su creación; la enumeración no es completa

Nombre y año de la creación	1916 Benedicto XV	1923 Pío XI	1939 Pío XII	1961 Juan XXIII	1968 Pablo VI
p. la arqueología crist. (1852)	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.
p. el estudio de la Biblia (1902)	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.
p. el examen y corrección de la Vulgata (1914)	exist.	exist.	1933 re-organiz.	exist.	exist.
p. la exposición autent. del CIC (1917)	—	exist.	exist.	exist.	exist.
p. la conservación de los monum. artíst. de la Santa Sede (1923)	—	exist.	exist.	exist.	exist.
p. el arte relig. en Italia (1924)	—	—	exist.	exist.	exist.
p. la codificación del derecho de las igl. orient. (1935)	—	—	exist.	exist.	exist.
p. el cine, la radio y la telev. (1948)	—	—	—	exist.	exist.
como ayuda pontificia (1953)	—	—	—	exist.	exist.
p. las ciencias históricas (1954)	—	—	—	exist.	exist.
p. América latina (1958)	—	—	—	exist.	exist.
p. la revisión del CIC (1963)	—	—	—	—	exist.
p. los medios de comun. social (1964)	—	—	—	—	exist.
p. la Neo-Vulg. (1965)	—	—	—	—	exist.
p. la interpretación de los decretos del Vaticano II (1968)	—	—	—	—	exist.

Fuentes: Como en la tabla 11; resp. p. 19s; 11; 19; 11s; 12s.

das por Pablo VI), y la Cámara, se crearon, con fecha 15 de agosto de 1967, tres nuevos organismos, la Prefectura de los asuntos económicos de la Santa Sede (Praefectura rerum oeconomicarum Santae Sedis), la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica (Administratio Patrimonii Apostolicae Sedis) y la Prefectura del Palacio Apostólico (Apostolici Palatii Praefectura). Se definieron de nuevo las competencias de la Secretaría de Estado. Ahora pasaba a ser el apoyo directo del papa en sus esfuerzos por la Iglesia universal y por cada una de las secciones de la Curia romana. A la Secretaría de Estado se le agregaba al mismo tiempo un organismo de nueva creación, para las estadísticas eclesiásticas (Generale Ecclesiae Rationarium). Quedaba suprimida la Dataría.

Comisiones

Existen comisiones permanentes encargadas de tareas específicas (en general de naturaleza a largo plazo), que desempeñan en parte en colaboración con una congregación y otras de forma independiente. Su número ha experimentado notables oscilaciones en el curso de los años. En la actualidad han registrado un aumento considerable.

Secretariados

Bajo el pontificado de Juan XXIII, y más tarde, en conexión con el Concilio, se crearon diversos secretariados para poner en marcha, en la etapa postconciliar, el propósito del concilio de iniciar y mantener el diálogo de la Iglesia con el mundo. Son los siguientes:

Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos (motu proprio *Superno Dei nutu*, de 5-6-1960; AAS 52 [1960] 433ss).

Secretariado para los no cristianos (anunciado por Pablo VI en su homilía de pentecostés de 1964; AAS 56 [1964] 560).

Secretariado para los no creyentes (creado con fecha 7-4-1965; «Annuario Pontificio» 1966, p. 1111).

Consejo de los laicos (motu proprio *Catholicam Christi Ecclesiam* de 6-1-1967; AAS 59 [1967] 25ss).

Pontificia Comisión de Estudios Justicia y Paz (ibidem).

El Colegio cardenalicio (1916-1968)

Los cardenales constituyen una especie de senado del papa y son sus consejeros y auxiliares principales para el gobierno de la Iglesia (CIC, c. 230). Formaban un Colegio, con un número de miembros variable durante la edad media. El año 1588, el papa Sixto V lo fijó en 70 (por alusión a los 70 ancianos del pueblo de Israel: Núm 11,26). Se distinguen en él tres órdenes: cardenales obispos, cardenales presbíteros y cardenales diáconos (antiguamente en la proporción de 6 + 50 + 14). El papa Juan XXIII sobrepasó por vez primera este número de 70 en el consistorio de 15 de diciembre de 1958. Ya bajo Pío XII, pero más acentuadamente aún a partir de Juan XXIII (y a una con la ampliación numérica del Sacro Colegio) se registró un movimiento de internacionalización del Colegio de cardenales, ya deseada y propugnada por el concilio de Trento [15] (cf. tabla 14).

Tabla 14: El Colegio cardenalicio según la nacionalidad de sus miembros (1916-1968)
Número de miembros en cada fecha reseñada

País (nacionalidad)	Número en el año				
	1916	1923	1939	1961	1968
Italia	29	31	32	34	35
Francia	6	7	6	8	8
España	5	5	3	5	6
Estados Unidos	4	2	3	6	7
Alemania	2	4	4	3	5
Austria	3	2	—	1	1
Inglaterra	2	2	1	2	2
Portugal	2	1	1	1	2
Hungría	2	1	1	1	1
Holanda	1	1	—	—	2

15. Sess. XXIV con ref. cap. 1.

País (nacionalidad)	Número en el año				
	1916	1923	1939	1961	1968
Bélgica	1	1	1	—	1
Irlanda	1	1	1	1	2
Brasil	1	1	1	3	4
Polonia		2	1	1	3
Canadá		1	1	2	3
Checoslovaquia		1	1	—	1
Argentina			1	2	2
Siria			1	1	1
Colombia				1	1
Cuba				1	—
Armenia				1	1
México				1	1
Ecuador				1	1
Uruguay				1	1
Venezuela				1	1
India				1	1
China				1	—
Japón				1	1
Filipinas				1	1
Australia				1	1
Portugal y África Oriental				1	—
Tanganyka				1	—
Suiza					2
Bolivia					1
Chile					1
Perú					1
Argelia					1
Volta Superior					1
Sudáfrica					1
Tanzania					1
Sri Lanka (Ceilán)					1
Indonesia					1
Egipto					1
Yugoslavia					1
Total	59	63	59	85	109

Fuentes: Como para la tabla 11; resp. p. 12; 2; 14; 2ss; 2ss.

Los títulos y demarcaciones jurisdiccionales existentes en el conjunto de la jerarquía de la Iglesia católica (1916-1968)

Durante el pontificado de Pío XI (1922-1939) se registró un considerable aumento del número de títulos en el conjunto de la jerarquía católica. En concreto, este pontífice creó: 31 estaciones misionales, 139 prefecturas apostólicas, 113 vicariatos apostólicos, 23 prelaturas nullius, 110 sedes episcopales y 27 arzobispados [16].

Tabla 15: Títulos de la jerarquía católica en todos los ámbitos de 1916 a 1939

Títulos	1916	1923	1939
Cardenales	75	70	70
Patriarcas	14	14	14
Metropolitas con residencia	214	216	219
Arzobispos con residencia (sin derecho metropolitano)	—	—	36
Obispos con residencia	849	874	935
Obispos (en unión personal)	65	—	—
Administraciones permanentes	9	—	—
Arzobispos y obispos sin residencia	558	599	772
Abades primados, abades, priores y otros prelados nullius	23	28	50
Delegados apostólicos	13	18	—
Vicarios apostólicos	172	206	292
Prefectos apostólicos	69	67	135
Misiones y regiones con derecho específico	—	—	19
Total	2061	2092	2542
(Sin título: número aproximado de demarcaciones jurisdiccionales)	(1503)	(1493)	(1770)

Fuentes: Como para la tabla 11; resp. p. 25; 13; 20.

16. Cf. «Kirchliches Handbuch für das katolische Deutschland, vol. 21, 1939-40, Colonia 1939, p. 2ss.

Tabla 16: Evolución de las demarcaciones jurisdiccionales por continentes de 1961 a 1968

Demarcaciones jurisdiccionales	Europa		África		América		Asia		Australia (Oceanía)	
	1961	1968	1961	1968	1961	1968	1961	1968	1961	1968
Patriarcados	—	2	2	2	—	—	10	11	—	—
Exarcados	9	10	2	—	1	3	1	1	—	1
Metrópolis con sufragáneos	112	111	40	44	122	146	65	81	6	11
Obispados suf.	432	436	151	231	423	510	210	287	22	45
Arzobispados sin sufr.	23	27	3	2	3	1	15	22	2	2
Obispado exent.	97	89	11	13	8	10	32	26	—	2
Prelaturas exent.	7	8	—	1	52	76	7	11	—	—
Abadías exent.	13	10	3	3	3	3	1	1	1	1
Administrac.	9	5	—	1	1	1	2	2	—	—
Vicariatos ap.	6	6	20	19	48	41	50	18	28	1
Prefecturas ap.	—	—	46	20	21	16	57	38	3	—
Regiones mis. independientes	—	—	—	—	—	—	5	5	1	1
Ordinariatos	3	3	—	—	2	2	—	1	—	—
Prioratos	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—
Total	711	728	278	336	684	809	455	504	63	64

Fuentes: Annuario pontificio 1961 y 1968; además, como en la tabla 11, resp. p. 12ss; 13ss.

Tabla 17: Evolución de los títulos y demarcaciones jurisdiccionales de 1916 a 1968 (elaborada a partir de las tablas 15 y 16)

Año	1916	1923	1939	1961	1968
Total de títulos	2061	2092	2542	3044 *	4205 *
Demarc. jurisdiccionales	c. 1503	c. 1493	c. 1770	2191	2441

* Sin contar los títulos cardenalicios, cuyo número ha oscilado, desde 1968, entre 100 y 130.

Representaciones diplomáticas de la Sede Apostólica ante los estados y de los estados ante la Sede Apostólica (1916-1968)

La Sede Apostólica ejerce el derecho activo y pasivo de embajada (CIC, c. 265ss). Nombra legados extraordinarios para determinados asuntos o acontecimientos, mantiene representantes permanentes ante los estados o para regiones más extensas (nuncios, internuncios, delegados apostólicos). De acuerdo con la tradición, el nuncio apostólico es el decano del cuerpo diplomático acreditado ante un gobierno. Los internuncios tienen rango de ministro plenipotenciario. También los legados extraordinarios gozan de estatuto diplomático, pero no así los delegados.

Tabla 18: Representación activa (es decir, ejercida en la fecha indicada) de la Sede Apostólica ante los gobiernos (a) y de los gobiernos (b) ante la Sede Apostólica (1916-1968)

Rango de la representación (sólo Sede Apostólica)	1916		1923		1961		1968	
	(a)	(b)	(a)	(b)	(a)	(b)	(a)	(b)
Nunciatura	4		19		31		61	
Pro o Internunciatura	5		5		11		1	
Delegación	6		—		17		16	
Total	15	16	24	25	59	47	78	65

Fuentes: Como en la tabla 11; resp. p. 26ss; 13ss; 15ss; 15ss.

La Santa Sede admite también representantes diplomáticos permanentes de los estados, que pueden ser ordinarios y extraordinarios. Gozan de todos los privilegios y libertades que el derecho internacional reconoce a estos representantes, garantizados también por el Estado Italiano, en cuanto que fijan su residencia en Italia. El conjunto de los representantes acreditados de los diferentes estados constituye el cuerpo diplomático ante la Sede Apostólica. Estos representantes tienen unas veces el título de embajador extraordinario y plenipotenciario *(Ambasciatore Straordina-*

rio e Plenipotenziario) y otras el de enviado extraordinario y ministro plenipotenciario *(Inviato Straordinario e Ministro Plenipotenziario)* [17].

La Sede Apostólica tiene además representantes (casi siempre con el título de observadores permanentes) en los siguientes organismos internacionales: 1.º Las Naciones Unidas (ONU, Nueva York); 2.º Oficina de las Naciones Unidas e Institutos especiales (Ginebra); 3.º Comisariado Internacional de la energía atómica (Viena); 4.º Organización de la ONU para la Alimentación y la Agricultura (FAO, Roma); 5.º Organización de la ONU para la educación, la ciencia y la cultura (UNESCO, París); 6.º Consejo de Europa (Bruselas); 7.º Instituto Internacional para la unificación del derecho privado (Vaticano); 8.º Comité Internacional para la medicina militar y la salud (Tirlemont); 9.º Unión Internacional de las Organizaciones oficiales de Turismo (UIOOT); 10.º Unión Geográfica Internacional [18].

Observación final: El desarrollo de la estructura de la organización de la Iglesia en su conjunto, cuyas líneas básicas esenciales apenas han sufrido modificaciones desde 1914, acusa cada vez más claramente en casi todas sus instituciones y en las personas puestas al frente de las diferentes funciones, la tendencia general y constante al desplazamiento norte-sur de la población católica mundial [19]. Este hecho se refleja tanto en la acusada internacionalización del Colegio cardenalicio como en la expansión de la jerarquía eclesiástica, precisamente en los países del tercer mundo. Con todo, no parece que este proceso de transformación haya afectado hasta el momento a la misma Curia romana.

---

17. Cf. U. STUTZ, *Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrara*, l.c.; A. VERDROSS, *Die Stellung des Apostolischen Stuhles in der internationalen Gemeinschaft*, en «Österr. Archiv für Kirchenrecht» 3 (1952) p. 54-68; G. DE MARCHI, *Le nunziature Apostoliche dal 1800 al 1957*, Roma 1959; «Annuario Pontificio».

18. F. GRONER (dir.), «Kirchliches Handbuch. Amtliches Statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands», vol. 26, 1962-1968, Colonia 1969, p. 16.

19. Cf. la tabla 10, p. 34.

II. LOS PAPAS BENEDICTO XV, PÍO XI Y PÍO XII BIOGRAFÍA Y ACTIVIDAD INTRAECLESIAL

Por Hubert Jedin

Profesor de la Universidad de Bonn

Datos generales: Documentos oficiales en AAS; información constante sobre ellos a cargo de N. HILLING, en AKR; J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit* III, Munich 1936, 179-339 (Benedicto XV), IV, Munich 1939 (Pío XI); H. HERMELINK, *Die katholische Kirche unter den Piuspäpsten des 20. Jahrhunderts,* Zollikon - Zurich 1949; G. SCHWAIGER, *Geschichte der Päpste im 20. Jahrhundert,* Munich 1968; C. FALCONI, *I papi del ventesimo secolo,* Milán 1967; F. SUGRUE, *Popes in the modern world,* Nueva York 1961; A. ODDONE, *Azione pacificatrice e caritatevole del Papato contemporaneo,* en CivCatt 101 (1950) 62-82.

BENEDICTO XV

Las biografías publicadas en vida del papa se limitan, en su inmensa mayoría, a ofrecer datos biográficos, pero casi nunca juicios de valor. A. DE WAAL, *Der neue Papst,* Hamm 1915; A. PÖLLMANN, *Benedikt XV. aus der Familie Della Chiesa,* Diessen - München 1915; A. BAUDRILLART, *Benoît XV,* París 1920; más ambiciosos son los artículos necrológicos de H. SIERP, en StdZ 102 (1922) 401-408; PH. FUNK, en «Hochland» 19 (1921-1922) 651-659.

Biografías posteriores: F. VISTALLI, Hildesheim 1932; F. PICHON, París 1940; F. HAYWARD, *Un pape méconnu: Benoît XV,* Tournai - París 1955; W.H. PETERS, *The life of Benedict XV,* Milwaukee 1955.

Perspectivas históricas en F. EHRLE, *Von Pius X. zu Benedikt XV,* en SudZ 88 (1915) 201-219; S. MERKLE, *Benedikt XIV - Benedikt XV,* en «Hochland» 12 (1914-1915) 340-347.

Nuevas cartas: F. MOLINARI, *Il carteggio di Benedetto XV con Mons. Ersilio Monzani*, en RSTI 20 (1966) 410-450.

Actividad intraeclesial: N. HILLING, *Die gesetzgeberische Tätigkeit Benedikts XV. bis zur Promulgation des Codex iuris canonici*, en AKR 98 (1918) 223-239, 378-406, 561-574; para los años posteriores al 1917, ibid. 103 (1923) 5-36; J. KLEIJNTJENS, *Activité charitable de Benoît XV*, en: RHE 43 (1948) 536-545; R. LEITER, *Die päpstliche Kriegsfürsorge*, en StdZ 100 (1921) 197-208.

Giacomo Paolo Battista Della Chiesa nació en Génova, el 21 de noviembre de 1854. Fue hijo del marqués Giuseppe; tuvo dos hermanos y una hermana. Un tío abuelo suyo fue capuchino. Acabados los estudios del liceo, cursó (desde 1869) filosofía en el seminario arzobispal en calidad de alumno externo y más tarde, en la Universidad de Génova. ambos derechos, en los que consiguió el doctorado el año 1875. Estudió teología en Roma, como alumno del colegio Capranica, donde tuvo como profesor al jesuita Franzelin. Recibió la ordenación sacerdotal el 21 de diciembre de 1878 y continuó sus estudios (hasta 1882) en la Accademia dei Nobili. Una vez concluidos, y por recomendación de Rampolla, trabajó en la Congregación para asuntos eclesiásticos extraordinarios. Rampolla lo llevó consigo (1882) a la nunciatura de España en calidad de secretario. Los pordioseros de Madrid le conocían con el nombre de «el cura de las dos pesetas», por sus generosas limosnas.

Cuando Rampolla fue nombrado cardenal secretario de Estado (1887), Della Chiesa pasó a ser su colaborador inmediato, primero como minutante y, desde 1901, como subsecretario *(sostituto)*. Su carrera era, pues, netamente diplomática, aunque supo desarrollar una paralela actividad pastoral en la iglesia de San Eustaquio, impartió la enseñanza catequética en el asilo para muchachas de las vicentinas y dio conferencias en el pensionado de Santa Trinità. A la caída de Rampolla, el subsecretario conservó su puesto, porque el sucesor de Rampolla, Merry del Val, no podía prescindir de aquel *sostituto* tan experto y eficaz en su trabajo. En 1907 fue nombrado, no nuncio en Madrid, como había esperado, sino arzobispo de Bolonia. El hecho de que fuera personalmente consagrado por Pío X, en la capilla Sixtina, el 21 de diciembre de 1907, indicaba bien que aunque tenía que aban-

donar la diplomacia, ante el nuevo rumbo emprendido por la Secretaría de Estado, seguía contando con la benevolencia del pontífice.

Giacomo Della Chiesa era un hombre de pequeña estatura, delgado y un tanto contrahecho, pero animado por un espíritu vivo y una inteligencia clara y penetrante, es decir, un diplomático consumado, lleno de celo por las almas. Aceptó con talante positivo su alejamiento del Vaticano. Visitó las 390 parroquias de su diócesis, organizó conferencias de deanes y reunió en dos ocasiones (1910 y 1913) a sus obispos sufragáneos. No recibió el capelo cardenalicio hasta siete años después de su nombramiento como arzobispo de Bolonia (25 de mayo de 1914). En cierta ocasión, su madre se quejó a Pío X por este retraso. El papa le respondió: «Su hijo da pocos pasos, pero largos.» Los hechos confirmaron el vaticinio. Al emprender su viaje a Roma para tomar parte en el conclave, uno de sus paisanos le dijo, recordando a su predecesor en Bolonia, Próspero Lambertini, que ascendió al solio pontificio con el nombre de Benedicto XIV: *Prospere, procede et regna* (Sal 44,4). El cardenal respondió secamente: «No me llamo Próspero, sino Giacomo.»

En el conclave (31-8/3-9-1914)[1] se observaron estrictamente las normas dictadas por Pío X. El Estado italiano garantizó la libertad de las elecciones. El Gobierno alemán permitió que se trasladara a Roma, desde la Bélgica ocupada, el cardenal Mercier. De los 65 posibles electores, fueron 60 los que tomaron parte en las elecciones. En el conclave se enfrentaban dos grupos. Por una parte estaba el «círculo de los píos», cuya cabeza visible era el influyente De Lai, y cuyo candidato —no concretado hasta el mismo conclave— era el antiguo abad general de la Congregación de los sublacenses, Domenico Serafini. Por la otra, se hallaba el círculo de los cardenales «progresistas», que defendían la candidatura de Ferrata o de Gasparri. Al principio, pareció contar con las mejores posibilidades el cardenal Maffi, de Pisa, *italianissimo* y obispo diocesano, como los tres últimos papas. En el segundo escrutinio consiguió 16 votos; otros tantos

1. La información que sigue es una síntesis de los escritos póstumos de LAFONTAINE y (para el año 1922) de PIFFL. J. LENZENWEGER, en «Linzer Theol.-Prakt. Quartalsschrift» 1964, 51-58.

obtuvo Della Chiesa, apoyado por los cardenales alemanes y austríacos. A partir del 5.º escrutinio, Della Chiesa superó ampliamente a Serafini, aunque este último todavía alcanzó 24 votos en la octava votación. El décimo escrutinio aportó la decisión final: 38 votos (sobre 57) para Della Chiesa. Se alzaban con el triunfo los partidarios de Rampolla.

Ninguna de las vestiduras pontificias previamente preparadas respondía a la pequeña talla del papa electo. En memoria de su gran predecesor Lambertini —que también procedía de Bolonia— tomó el nombre de Benedicto XV. Profundamente familiarizado —en virtud de su prolongada actividad en la Secretaría de Estado— con las personas y el espíritu del Vaticano, supo moverse desde el primer instante con seguridad y plena conciencia de sus objetivos. La ceremonia de la coronación (el 6 de septiembre) se celebró en la capilla Sixtina. Nombró como secretario de Estado al antiguo nuncio en París, Ferrata, y, a la muerte de éste (el 10 de octubre), a Gasparri. El primer mensaje pastoral del papa (8 de septiembre), así como la encíclica inaugural de su pontificado (1.º de noviembre) fueron un llamamiento a la paz.

Durante los cuatro años siguientes, la guerra mundial marcó estrechos límites a la acción intraeclesial del pontífice. Sólo tras el alto el fuego aparecieron los escritos doctrinales, sobre san Jerónimo (15 de septiembre de 1920)[2], y la proclamación de san Efrén como doctor de la Iglesia (5 de octubre de 1920)[3]. Celebró con esplendor el 600 aniversario de la muerte de Dante[4] y el 700 del fundador de la Orden de los dominicos, sepultado en Bolonia [5]. Los franceses consideraron las canonizaciones de Margarita María Alacoque y Juana de Arco como el triunfo de la Francia católica y victoriosa.

Siguiendo el programa trazado por León XIII, fundó universidades católicas (Lublín y Milán). El acontecimiento eclesial más importante del pontificado fue, sin duda, la nueva codificación del derecho canónico, ya planteada desde fines del siglo XVI, pero una y otra vez pospuesta (cf. el capítulo V). Los asuntos de las

2. AAS 12 (1920) 385-422.
3. Ibid., 457-471.
4. AAS 13 (1921) 209-217.
5. Ibid., 329-335.

Iglesias orientales unidas quedaron fuera del campo de competencias de la congregación de Propaganda (1917). Se creó una congregación específica para los seminarios (1915). El tema de la nueva ordenación de las misiones se analiza en el tomo VIII, p. 768ss. El mérito más relevante de aquel prudente pontífice y experimentado diplomático fue haber sabido dirigir la nave de la Iglesia entre los peligrosos arrecifes de la primera guerra mundial y haber conseguido preservar la neutralidad de la Sede Apostólica (cf. el capítulo III). Murió el 22 de enero de 1922.

Pío XI

De las biografías publicadas en vida del papa debe decirse lo mismo que de las de Benedicto XV: M. BIERBAUM, Colonia 1922; A. NOVELLI, Milán 1923; U. TOGANI, *Pío XI. La vita e le opere*, Milán 1937; G. GALBIATI, Colonia 1937; L. TOWSEND, Londres 1930; B. WILLIAMSON, Londres 1931; P. HUGHES, Londres 1937.

Artículos necrológicos: StdZ 136 (1939) 1-9; A. NOVELLI, en «La Scuola cattolica» 67 (1939) 624ss; G. GALBIATI, *Papa Pio XI*, Milán 1939.

Para comprender la personalidad del papa son importantes las memorias de dos de sus colaboradores: C. CONFALONIERI, *Pio XI visto da vicino*, Turín 1937; E. PELLEGRINETTI, *Pio XI. L'uomo nel Papa e il Papa nell'uomo*, Roma 1940.

Una exposición global de la personalidad y de la obra del pontífice es la obra en colaboración, preparada por el arzobispado de Milán: *Pio XI nel trentesimo della morte 1939-1969*, Milán 1969; en esta obra se da una rica bibliografía (p. 5-58), a cargo de A. RIMOLDI.

Aspectos particulares: G. GALFIATI, *La produzione scientifica di Achille Ratti*, en «Aevum 13 (1940), anexo bibliográfico 301-312; N. MALVEZZI, *Pio XI. nei suoi scritti*, Milán 1923; A. RATTI, *Scritti storici*, Florencia 1932; G. BOBBA - F. MAURO, *Achille Ratti. Alpine Schriften*, Ratisbona 1936; F. KRAFT, *Papst Pius XI. als Bibliothekar: Festschrift Eugen Stollreither* (Erlanga 1950) 105-116; sobre su correspondencia epistolar privada. N. VIAN, en *Mélanges E. Tisserant VIII* (Roma 1954) 373-439; *Discorsi di Pio XI*, ed. por D. BERTETTO, 3 vols. Turín 1959-1961.

Achille Ratti procedía de la clase media industrial de Lombardía. Su padre fue director de una fábrica de la industria de la seda. Fue el quinto de los hijos del matrimonio (su madre se llamaba Teresa Galli). Nació el 31 de mayo de 1857, en Desio. Hizo sus estudios primarios en la escuela privada del sacerdote

Volontieri. Pasaba sus vacaciones en casa de su tío, Damiano Ratti, prepósito de Asso. Cursó los estudios de liceo (desde 1867) en el seminario de Seveso, Monza y San Carlo, aunque rendía el examen final en el instituto oficial de Milán. Tras estudiar tres *años en el seminario sacerdotal milanés, se trasladó (1879) al* colegio lombardo de Roma. Siguió las clases de derecho eclesiástico en la Gregoriana, donde tuvo como profesor a Wernz, más tarde general de los jesuitas. Estudió también teología en la Sapienza y filosofía en la Academia de Santo Tomás. Recibió la ordenación sacerdotal el 20 de diciembre de 1879, en el Laterano.

A su regreso a Milán (1882), fue durante cinco años profesor de elocuencia sagrada y dogmática en el seminario sacerdotal. En 1888 fue admitido en el colegio de doctores de la biblioteca Ambrosiana. Como bibliotecario desarrolló una pluriforme actividad y mantuvo contacto con sabios de diversos países, entre otros con Grabmann, Ehrhard y Kehr. Con este último practicó el alemán. En 1907 sucedió a Ceriani en el cargo de prefecto. Fruto de sus trabajos científicos fueron los *Acta ecclesiae Mediolanensis*, en los que destacó con particular relieve a Carlos Borromeo y el Misal Ambrosiano. Desarrolló también actividades pastorales como oblato del Santo Sepolcro; trabó amistad con intelectuales católicos (entre otros con Contardo Ferrini). Durante sus vacaciones le gustaba practicar el montañismo en los Alpes (escaladas del Mont Blanc y del Matterhorn) y viajar por Alemania y Francia.

A propuesta de Ehrle, fue nombrado primero viceprefecto y luego (en 1914) prefecto de la Biblioteca Vaticana. Pero a comienzos de 1918 tuvo que abandonar esta actividad, al ser nombrado visitador apostólico en Polonia, entonces ocupada por las tropas alemanas y austríacas. Tras pasar por Munich, Viena y *Berlín (donde mantuvo una entrevista con el Canciller del Reich,* Hertling), llegó a Varsovia el 30 de mayo de 1918. Desde el punto de vista político, eran muchas las cosas que habían quedado reducidas a escombros. El visitador dio seguridades a los obispos con quienes se entrevistó y al pueblo polaco de que contaban con la benevolencia y el apoyo del papa. Tras la constitución de la república de Polonia, fue nombrado nuncio de este país, con el título de arzobispo de Lepanto. El 19 de julio de 1919 presentó sus cartas credenciales al presidente Pildsudski.

El nuncio Ratti consiguió restablecer cinco obispados, que habían caído bajo la opresión del dominio ruso, logró el nombramiento de nuevos obispos y puso en marcha las primeras conferencias episcopales. Cuando, en agosto de 1919, llegaron a las puertas de Varsovia los ejércitos bolcheviques, el nuncio permaneció en su puesto. Consiguió suavizar al menos las condiciones opresoras a que se veían sometidos los ucranianos uniatas, si bien fracasó en su empeño de visitar la Unión Soviética y Finlandia. Nombrado visitador apostólico de la región sujeta a plebiscito de la Alta Silesia, en abril de 1920 se trasladó a Opplen y en julio del mismo año a la región, también plebiscitaria, de Prusia Oriental. Su comportamiento durante las campañas del plebiscito no satisfizo a ninguno de los dos bandos. Cuando el príncipe elector Bertram de Breslau prohibió —con el consentimiento del papa— el 29 de noviembre de 1920, a los cleros de ambas naciones, todo tipo de actividad propagandista política, bajo amenaza de suspensión, el Gobierno polaco exigió la destitución del nuncio.

A partir de entonces, en la vida de Ratti se registró una constante y firme línea ascendente. El 13 de junio de 1921 fue nombrado arzobispo de Milán y recibió simultáneamente el capelo cardenalicio. El 5 de septiembre de 1921, tras un mes de tranquilo retiro y meditación en Montecassino, hacía la entrada en su diócesis y comenzó a desarrollar una actividad poco menos que febril; con ocasión de la visita a los monasterios e instituciones de la Iglesia, llegó a predicar cinco y a veces hasta diez sermones en un solo día. El 8 de diciembre de 1921 inauguraba la universidad católica del Sacro Cuore. Se propuso como modelo de su acción episcopal las figuras de los dos grandes obispos de Milán, Ambrosio y Carlos Borromeo, con los que se había familiarizado ya en sus días de investigar histórico. Pero Ratti sólo pudo dedicar cinco meses a su actividad episcopal en su región natal. La muerte de Benedicto XV le obligó a trasladarse a Roma para asistir al conclave (2-6 febrero de 1922)[6]. Tomaron parte en él 53 cardenales, de los que 31 eran italianos. Al principio, volvieron a chocar las mismas corrientes opuestas del conclave de 1914.

6. Cf. supra, nota 1: las actas en AAS 16 (1924) 109ss.

En un primer momento, los cardenales alemanes y austríacos (Bertram, Faulhaber, Schulte y Piffl) se mostraron favorables a la candidatura del antiguo secretario de Estado, Gasparri. La candidatura de Merry del Val, que en los primeros cinco escrutinios surgió con bastante fuerza, fue incapaz de imponerse, de modo que conquistó el primer plano la del moderado Lafontaine, patriarca de Venecia, que en el escrutinio 11 tuvo 24 votos. Ninguno de los dos bandos conseguía hacerse con la mayoría de los dos tercios. Esta situación contribuyó a afianzar, a partir de la votación 11, al candidato de compromiso, Ratti, que, el 5 de febrero de 1922, conseguía 42 de los 53 votos. También Maffi y Mercier votaron a su favor. Ratti eligió como divisa *Pax Christi in regno Christi*, cuyo alcance explicó en su encíclica inaugural *Ubi arcano* y desarrolló más tarde en la encíclica sobre el reino de Cristo (1925): contrariamente a lo que desearía el laicismo liberal, ni el cristianismo ni la Iglesia pueden ser excluidos de la vida pública, sino que deben actuar como fuerzas vivas en el seno de la sociedad.

Por primera vez desde los tiempos de Benedicto XIV, ascendía al trono pontificio un papa que se distinguía por sus amplios conocimientos, su notable dominio de las lenguas, sus contactos internacionales y, no en último término, por sus conocimientos en el campo de la investigación moderna. Pero no sólo por esto. Había desarrollado siempre una viva actividad pastoral, y, como nuncio, había acumulado experiencias de política eclesiástica. La energía, que era una de las notas fundamentales de su carácter, prometía iniciativas en muchos ámbitos de la vida de la Iglesia. Gozaba de una excelente salud, que se reflejaba en su paso elástico, incluso a los 70 años de edad, en sus paseos regulares por los jardines vaticanos.

«La vida es acción» *(La vita è azione,* según Confalonieri) era una de sus máximas. Y otra: «No dejes para mañana lo que puedas hacer hoy.» De un carácter de granito, nacido para mandar *(nato per il comando,* Confalonieri), aquel papa, más bien silencioso, irradiaba una seguridad interna que era fruto de una acusada conciencia de autoridad. Con estricta objetividad y orden riguroso, desarrollaba con serena calma su programa de trabajo, en el que las audiencias a los peregrinos —a veces de varias horas de

duración —, en las que se esforzaba en dirigirse a cada grupo en su propia lengua, ocupaban mucha (tal vez excesiva) amplitud. No se sentía muy inclinado a trasladar a las comisiones los pasos previos para las decisiones pontificias. Se le reprochaba, y no del todo sin razón, un cierto espíritu autoritario y hasta autocrático en el desempeño de sus tareas. La función del Sacro Colegio pasó a un acusado segundo plano. Otra de sus máximas rezaba: «Las leyes están para que se cumplan, no para que se dispensen» (Confalonieri). ¿Era un luchador? Lo que sí es cierto es que, dondequiera estaban en juego los principios del cristianismo y los derechos fundamentales de la Iglesia, su espíritu fue tan roqueño e inconmovible, como el de su modelo, Ambrosio. Su piedad era *una pietà all'antica;* ya octogenario, seguía practicando fielmente los ejercicios piadosos a que se había acostumbrado en sus años de seminarista: rezo del breviario, el santo rosario, visita al Santísimo, ejercicios. Para alejar hasta la sombra de nepotismo, se negó a recibir a sus parientes en sus habitaciones privadas y sólo los admitía en los lugares destinados a las recepciones oficiales.

El pontificado se inició con una sorpresa. El papa, que tomó el nombre de Pío XI, porque había nacido bajo el pontificado de un Pío y llegó a Roma bajo el de otro Pío, impartió la bendición *Urbi et orbi* con que solía acompañarse la elección del nombre, desde el balcón exterior de la basílica de San Pedro. Indicaba así que estaba dispuesto a buscar una solución a la «cuestión romana». Ya antes de su coronación (el 12 de febrero) confirmó en su cargo al hasta entonces secretario de Estado, Gasparri y le indicó que pensaba mantener el rumbo actual de la política eclesiástica. Cuando le envió a Loreto, en calidad de legado pontificio, le señaló como «fidelísimo intérprete y ejecutor de nuestra voluntad». Se distanció, con mayor decisión que su antecesor Benedicto XV, de ciertas normas adoptadas durante la disputa del modernismo. Así, por ejemplo, rehabilitó a Francesco Lanzoni y devolvió a Albert Ehrhard, sin condiciones previas, la dignidad de prelado de que había sido despojado. El sabio pontífice consideraba que la promoción de las ciencias y los estudios científicos serios constituían su tarea primordial. Ordenó modernizar y remodelar las salas de consulta de la biblioteca Vaticana. Concedió la púrpura cardenalicia a su predecesor como prefecto de la mencionada bi-

blioteca, Franz Ehrle, y a sus sucesores Giovanni Mercati y Eugenio Tisserant. Asignó magníficas sedes, cerca de Santa Maria Maggiore, al Instituto Oriental, fundado por Benedicto XV, y al Pontificio Instituto Arqueológico, creado por él mismo. Instaló una nueva pinacoteca para la colección de pinturas del Vaticano. Financió todas estas iniciativas con las indemnizaciones que, por los acuerdos de Letrán, concedió el Estado italiano a la Santa Sede.

Se cursaron instrucciones a los obispos italianos para la mejor conservación y organización de sus archivos. El pontífice creó en Suiza la Fundación Pío para proseguir la tarea, iniciada por Paul Kehr, de coleccionar documentos pontificios hasta el año 1198. Tuvo una gran trascendencia la reforma de la formación sacerdotal, a la que se incorporaron los modernos métodos científicos (por ejemplo los seminarios y la introducción de disertaciones científicas) [7]. A la congregación de Ritos se le añadió una sección histórica para el estudio de los procesos de beatificación y canonización. Supo valorar la importancia de las ciencias naturales (por cuyos logros y conquistas se sentía literalmente fascinado) mediante la fundación (1936) de una Accademia delle Scienze, en cuyas filas ingresaron los más destacados investigadores de la naturaleza de todo el mundo.

El papa ejerció el magisterio doctrinal en numerosas encíclicas, muchas de ellas publicadas con ocasión de destacados aniversarios. En la primera, de 23 de diciembre de 1922 [8], exhortaba a las potencias victoriosas de la guerra mundial a buscar la reconciliación de los pueblos. Con motivo de las conferencias ecuménicas de Estocolmo y Lausana, previno frente a toda fórmula precipitada y confusa de unión y exhortó a la verdadera unidad en la fe [9]. Como «papa de los jubileos» supo utilizar las conmemoraciones y aniversarios históricos para analizar los problemas contemporáneos. En el 300 aniversario de la muerte de san Francinco de Sales desarrolló el tema de cercanía al mundo y fidelidad a los principios fundamentales [10]; en el 600 aniversario de la canonización de Tomás de Aquino, le señaló como «príncipe y guía

7. Constitución *Deus scientiarum*, en AAS 23 (1931) 241-284, completada con la encíclica sobre el sacerdocio de 22 de diciembre de 1935, en AAS 27 (1935) 5-51.

8. AAS 14 (1922) 673-700

9. AAS 20 (1928) 5-16

10. AAS 15 (1923) 49-63

de los estudios»[11]; 700 años después de la canonización de Francisco de Asís, intentó consolidar en la Iglesia el espíritu franciscano[12]; en el 1500 aniversario de la muerte de Agustín de Hippona le celebró como la luz de sus lejanos contemporáneos y también de nuestra época[13]. El jubileo del concilio de Éfeso (431-1931) le dio ocasión para insistir en la devoción mariana.

Otras de sus encíclicas recomendaban los ejercicios espirituales, la veneración del Corazón de Jesús, el rezo del rosario, o insistían en los fundamentos de la educación cristiana[14] y del matrimonio cristiano[15]. Se empeñó a fondo en las cuestiones sociales en sus circulares sobre la Acción Católica y en contra del comunismo ateo[16]. Convencido de que en la Italia fascista ya no era posible una asociación política, sino sólo una asociación religiosa de los fieles, intentó imponer esta convicción a todo el mundo católico. Por lo que respecta a Italia, ya en noviembre de 1922 nombró un consejo central de la Acción Católica, encargado de supervisar las actividades de las asociaciones, de los comités diocesanos de las organizaciones juveniles y de las federaciones universitarias. En los años siguientes, se implantó la Acción Católica en numerosos países (España, Portugal, Polonia, Yugoslavia, Austria). Provocó dudas la conveniencia de poner también en marcha este movimiento en Suiza y en los países anglosajones, porque en ellos se habían alcanzado ya las metas que se pretendía conseguir. Por esta misma razón, ofrecía dudas la oportunidad de trasladarlo a Alemania, nación que ya estaba a todas luces superorganizada. Aun así, en su carta de 13 de noviembre de 1928 al cardenal Bertram, el papa instaba a que se implantara también en este país. Que esta decisión no debe entenderse en modo alguno como una retirada de la Iglesia al *ghetto* aparece claramente demostrado en la encíclica *Quadragesimo anno*, directamente vinculada al programa social de León XIII (cf. el capítulo 7).

El «papa de los jubileos» celebró tres años jubilares: el ordinario de 1925, durante el cual viajó a Roma más de medio millón

11. AAS 15 (1923) 309-326.
12. AAS 18 (1926) 153-175.
13. AAS 22 (1930) 201-234.
14. AAS 21 (1929) 723-762.
15. *Casti connubii*, de 31 de diciembre de 1930, en AAS 22 (1930) 539-592.
16. *Divini Redemptoris*, en AAS 29 (1937) 65-106.

de peregrinos. La paralela exposición misional atrajo a 750 000 visitantes; el año santo se cerró con la institución de la festividad de Cristo Rey. Se celebraron además jubileos extraordinarios con ocasión de las bodas de oro sacerdotales del papa (1929) y en memoria de la encarnación y redención de Jesucristo (1933-34, de pascua a pascua), que al año siguiente se hizo extensivo a todo el orbe. Los congresos eucarísticos mundiales de Roma (1922), Amsterdam (1924), Chicago (1926), Sidney (1928), Cartago (1930), Dublín (1932), Buenos Aires (1934), Río de Janeiro (1936), Manila (1937) y Budapest (1938) sirvieron para destacar ante la opinión pública la universalidad de la Iglesia.

En sus acostumbradas alocuciones de navidad, el papa intentaba exponer ante el Sacro Colegio cardenalicio una síntesis de los acontecimientos eclesiásticos más relevantes del año. Así, por ejemplo, habló (1923) de la ayuda que debía aportarse a la población de las potencias centrales y de Rusia, de la persecución de la Iglesia en México (1926 y en otras ocasiones), del amenazador curso de los acontecimientos en China. Pero también hizo referencia a importantes sucesos europeos. En su primera creación, añadió 8 nuevos miembros al Sacro Colegio, pero en los años siguientes se limitó casi siempre a cubrir los vacíos dejados por la muerte de otros purpurados y aumentó, aunque muy lentamente, el número de representantes de otros continentes: en 1924 nombró cardenales a los arzobispos de Nueva York y Chicago, en 1930 al arzobispo de Río de Janeiro Sólo en 1930 se registró una gran promoción de 30 cardenales, de los que sólo 2 no eran europeos: el de Buenos Aires y el patriarca sirio de Antioquía. Dejó a sus sucesores la tarea de llevar adelante aquel primer paso por él iniciado hacia una moderada internacionalización del Sacro Colegio.

De entre las numerosas beatificaciones y canonizaciones de su pontificado, merecen reseñarse: la beatificación (1923) y canonización, además de proclamación como doctor de la Iglesia (1930) de Bellarmino; de Pedro Canisio (1925, también proclamado doctor de la Iglesia), de Alberto Magno (1931, asimismo doctor de la Iglesia), del párroco de Ars (1925), de Don Bosco (beatificación en 1929, canonización en 1935), de Konrad de Parzham (1934), de Bernadette Soubirous (beatificación en 1925, canonización en 1933). Hubo una cierta preferencia por los fundadores y fundadoras de

órdenes religiosas y por los mártires de las misiones: Jean de Brébeuf y sus compañeros (1935), que derramaron su sangre en Canadá en el siglo XVII, los mártires coreanos de 1839 (1926), los sirios de 1860 (1926). La más grandiosa de estas ceremonias de canonización fue la de los mártires de la fe ingleses John Fisher y Tomás Moro (1935).

A través de toda la actividad intraeclesial de Pío XI se percibe, como hilo conductor, la conciencia de que la Iglesia había llegado a ser una auténtica Iglesia mundial, con una amplitud y extensión nunca hasta entonces registrada en la historia. Este hecho se reflejó en la multiplicación de las relaciones internacionales de la Santa Sede: al final del pontificado había 37 nunciaturas y 23 delegaciones apostólicas, y el número de embajadores o enviados ante el papa se elevaba a 36.

Ya atacado por la enfermedad que le llevaría al sepulcro, el pontífice concibió la idea de pronunciar un discurso, en el aniversario de la «reconciliación», que quería ser una inflamada protesta contra la política eclesial de los regímenes fascistas. Pero murió la víspera (10 de febrero de 1939). Le sucedió el hasta entonces Secretario de Estado, Pacelli.

Pío XII

BIBLIOGRAFÍA: A. RIMOLDI, en «La Scuola Catt.», 77 (1949), 88-108; B. SCHNEIDER, en AHP.

Hasta 1939: datos seguros y fiables sobre la familia y sobre la vida del pontífice en H. HOBERG, *Papst Pius XII.*, Lucerna 1949; sobre su hermano, B. SCHNEIDER, *Das Tagebuch des Francesco Pacelli,* en StdZ 164 (1958-1959) 81-97; Y. DE LA BRIÈRE, *Pie XII avant son pontificat,* en «Études» 239 (1939) 87-101; EUGENIO PACELLI, *Erster Apostolischer Nuntius beim Deutschen Reich, Gesammelte Reden,* edit. por L. KAAS (Berlín 1930); *Pius XII. Der Papst an die Deutschen,* edit. por B. WÜSTENBERG e I. ZABKAR (Francfort 1965), con los discursos y circulares traducidos al alemán (de 1917 a 1956); E. P., *Discorsi e Panegirici 1931-1938,* Ciudad del Vaticano 1939.

Durante el pontificado: Además de la documentación aportada hasta 1948 por HOBERG, cf. supra, M. BIERBAUM, Colonia 1939; O. WALTER, Olten 1939; F. LOIDL, Viena 1947; P. DAHM, Mönchen - Gladbach 1952; Contantino príncipe de Baviera (Bad Wörishofen 1952); W. SANDFUCHS, Karlsruhe 1956; A.M. RATHGEBER, Kempten 1958; I.O. SMIT, *Pastor angelicus,*

Roermond 1949; G. GOYAU, París 1939; P. LESOURD, París 1940; E. BUONAIUTI, Roma 1946; W. PADELLARO, Roma 1949; L. VENEZIANI, Pisa 1942; CH.H. DOYLE, Nueva York 1945; O. HALECKI, Londres 1954; R.C. POLLOCH. *The mind of Pius XII*, Londres 1955.

Artículos necrológicos y biografías desde 1958: R. LEIBER, en StdZ 163 (1958-1959) 81-100; A. MARTINI, en CivCatt 109 4 (1958) 233-246; G. CROSIGNATI, *Aspetti della personalità e dell'opera di Pio XII*, en «Divus Thomas» 62 (1959) 3-33; I. COPPENS, *Pie XII. In memoriam*, en EThL 34 (1958) 873-883; D. TARDINI, *Pio XII*, Ciudad del Vaticano 1960: es la más instructiva biografía, escrita por su más íntimo colaborador; O. GIORDANI, *Pio XII. Un grande papa*, Turín 1961; G. ANDREOTTI, *Pio XII*, Roma 1965; F. ENGEL-JANOSI, *Der Stellvertreter Christi Pius XII. Aspekte seiner Gestalt*, en «Wort und Wahrheit» 23 (1968) 546-559; B. SCHNEIDER, *Pius XII.*, Gotinga 1968; K.N. BURTON, *Witness of the light. The life of Pope Pius XII*, Nueva York 1958; L. CHAIGNE, *Portrait et vie de Pie XII*, París 1966.

La obra del papa: Exposición global de los principales decretos y decisiones en AKR 122 (1947) y 128 (1958). *Discorsi e radiomessaggi di S. S[ta] Pio XII*, 20 vols., Ciudad del Vaticano 1941-1959; *Discorsi agli intellettuali 1939-1954*, ibid. 1955; *L'attività della S. Sede*, en los anuarios, a partir de 1945, aunque la publicación no es oficial. Para las publicaciones de las actas del Archivo Vaticano, cf. el capítulo III. *Papst Pius XII 1939-1958. Eine Dokumentation seines Pontifikats*, en HK 13 (1958-1959) 57-71; *Pius XII. im Urteil nichtkatholischen Welt*, en HK 13 (1958-1959) 233-246; *La vie de l'Église sous Pie XII*, París 1959; G.B. MONTINI, *Pio XII e l'ordine internazionale*, en «La Scuola Catt.» 85 (1957) 3-24; R. LOSADA-COSMES, *Magisterio de Pío XII. Esquema doctrinal y boletín bibliográfico*, en «Salmanticensis» 3 (1956) 509-687; S. MAYER, *Die Bedeutung Papst Pios' XII. für das Recht, bes. das Kirchenrecht*, en AKR 130 (1961) 436-471; S. ÁLVAREZ MENÉNDEZ, *Pío XII Canonista*, en «Revista española de derecho canónico» 13 (1958) 721-735; G. FALCONI, *Il Pentagono Vaticano* (Bari 1958); I. GIORDANI, *Vita contro morte. La S. Sede per le vittime della seconda guerra mondiale*, Milán [¿Verona?] 1956; hay varias colaboraciones, con ilustraciones, en «Osservatore della Domenica» de 28 de junio de 1964; A.J. MUENCH, *Bilanz einer Nuntiatur* 1946-1959. *Schlussbericht des ersten Nuntius in der Nachkriegszeit*, public. por L. VOLK, en StdZ 195 (1977) 147-158.

Pío XII procedía de una familia romana de juristas, estrechamente vinculada al papado. Su abuelo, Marcantonio (1804-1890) fue, de 1851 a 1870, ministro interino del Interior de los Estados Pontificios; su hijo Filippo (1837-1916), el segundo de diez hermanos, fue abogado de la Rota, abogado consistorial desde 1896 y participó, en calidad de consejero jurídico, en la codificación

del derecho canónico. Tuvo de su esposa, Virginia Graziosi (1844-1920) dos hijos varones: Francesco, que tomó parte en las negociaciones previas que llevaron a los acuerdos lateranenses y de cuya rama procedían los tres sobrinos del papa, Carlo, Marcantonio y Giulio, y Eugenio, el futuro pontífice. El papa tuvo además dos hermanas: Giuseppa Mengarini y Elisabetta Rosignani.

Eugenio nació el 2 de marzo de 1876. Asistió a las clases del Instituto oficial Visconti y, acabados los estudio de liceo, cursó, de 1895 a 1899, filosofía en la Gregoriana, siendo al mismo tiempo alumno del colegio Capránica. Estudió teología, como alumno externo, en San Apollinare, ocupación que simultaneó durante un año con la asistencia a las lecciones de la universidad estatal Sapienza, donde enseñaba, entre otros, el historiador de la edad antigua Beloch. Recibió la unción sacerdotal el 2 de abril de 1899, de manos y en la capilla doméstica del cardenal vicario de Roma; dijo su primera misa en la capilla Borghese de S. Maria Maggiore; al día siguiente celebró en el sepulcro de San Felipe Neri, en Chiesa Nuova. Estos primeros pasos prefiguraban ya el futuro rumbo de su vida.

Apoyado por el cardenal Vincenzo Vannutelli, amigo de su padre, ingresó —una vez concluidos sus estudios de derecho en San Apollinare (1899-1902)— como minutante en la Congregación para los asuntos eclesiásticos extraordinarios (1904), cuyo secretario, Pietro Gasparri, le destinó a colaborar en la codificación del derecho canónico. En 1911 fue nombrado subsecretario y en 1914 secretario de la Congregación. Pacelli desarrolló paralelamente la actividad docente en la Accademia dei Nobili y la pastoral como confesor, predicador y conferenciante.

La vida del joven Pacelli discurría, pues, dentro de los estrictos límites romano-vaticanos, hasta que el 20 de abril de 1917 fue nombrado nuncio en Munich. Fue consagrado personalmente por Benedicto XV, como arzobispo de Sardes, el 3 de mayo de 1917, en la capilla Sixtina. Este gesto era expresión de que contaba con la plena confianza del pontífice para la misión que se le confiaba de discutir con el gobierno del Reich sobre los objetivos de la guerra. El nuncio conferenció el 26 de junio con el canciller del Reich, conde de Hertling, y el 29 del mismo mes fue recibido en la residencia imperial (cf. el capítulo III).

Tras la caída de la dinastía reinante, Pacelli fue nombrado, el 22 de junio de 1920, primer nuncio del Reich alemán, aunque conservando provisionalmente la nunciatura de Munich. Como titular de esta última, firmó el 29 de marzo de 1924 el concordato con Baviera. Hasta 1925 no se trasladó definitivamente a Berlín. Año tras año aumentaba el prestigio y la influencia del hombre a quien la «Deutsch-evangelische Korrespondenz» calificaba como «tal vez el más hábil diplomático de la Curia». Participó regularmente en los *Katholikentage* alemanes, en los que hacía uso de la palabra. Más tarde le gustaba evocar el recuerdo de aquellos años berlineses.

A finales de 1929 fue llamado a Roma. El 16 de diciembre era creado cardenal y el 7 de febrero de 1930 sucedía a Gasparri como secretario de Estado. En este puesto firmó los concordatos con Baden y Austria, así como el concordato con el Reich. El 25 de marzo de 1930 era nombrado arcipreste de San Pedro, título hasta entonces ostentado por Merry del Val. Su nombre era conocido en la Iglesia mundial gracias a sus viajes como delegado pontificio a Buenos Aires (1934), Lourdes (1935), Lisieux (1937) y Budapest (1938). El año 1936 visitó, a título personal, los Estados Unidos. Así, pues, en la época final del pontificado de Pío XI era el más conocido de los cardenales y el Sacro Colegio tenía clara conciencia de que Pacelli estaba magníficamente capacitado para gobernar la Iglesia universal a través de la tormenta de la guerra que asomaba en el horizonte, del mismo modo que la había pilotado Benedicto XV (con una carrera muy similar) durante la primera guerra mundial.

El conclave sólo duró un día (2 de marzo de 1939). Ya en el tercer escrutinio, Pacelli consiguió 48 de los 63 votos. Tomó el nombre de Pío XII. Desde 1667, nunca había conseguido la tiara un secretario de Estado. Su coronación tuvo lugar el 12 de marzo. En razón de las inmensas masas humanas presentes, que la basílica de San Pedro no podía albergar, la ceremonia se desarrolló en el balcón de la entrada principal y, por primera vez en la historia, fue retransmitida por radio. El nuevo papa nombró secretario de Estado al napolitano Luigi Maglione, que había sido nuncio en París hasta el año 1935.

Cuando, en el verano de 1939, comenzaron a espesarse los nu-

barrones de la guerra, el papa dirigió un mensaje por radio a todo el mundo, el 24 de agosto, exhortando a la paz: «Nada se pierde con la paz —decía—; todo puede perderse con la guerra.» La llamada cayó en el vacío. Cuando apareció la encíclica inaugural del pontificado, el 20 de octubre, ya había estallado la segunda guerra mundial. Mientras se multiplicaban sus estragos, el papa, apoyado en su autoridad moral, hizo insistentes llamamientos a la paz y pidió que se diera trato justo y humano a la población civil de las zonas bajo ocupación militar. Se montó en el Vaticano una oficina de información que recogía los nombres de los prisioneros y desaparecidos y transmitía información a sus familias (desde julio de 1941 a diciembre de 1946 se comunicaron 1 162 627 informes de este tipo). Tras el bombardeo del 19 de julio de 1943, el papa visitó personalmente el barrio de San Lorenzo, gravemente dañado, y consiguió que el Gobierno italiano declarara a Roma «ciudad abierta». Para procurar alimentos suficientes a la capital, superpoblada por los fugitivos, las columnas de automóviles del Vaticano transportaron víveres desde la Italia central y septentrional.

Al igual que Benedicto XV, una vez acabada la primera guerra mundial, también Pío XII consideró que sólo tras el cese de las hostilidades había llegado el momento de llenar los vacíos creados en el Sacro Colegio. Para hacer de éste una «viva imagen de la universalidad de la Iglesia», el 18 de febrero de 1946 creó 32 cardenales, procedentes de todos los continentes, entre ellos el patriarca armenio Agagianian, los arzobispos de Nueva York, San Luis, Toronto, São Paulo, Río de Janeiro, Santiago de Chile, Lima, La Habana, Sidney, Lourenço Marques, y el chino Tien. El papa dio muestras de valor al conceder la púrpura a tres alemanes: el arzobispo de Colonia, Frings, el obispo de Münster, Graf Galen y a Graf Preysing (Berlín). El 19 de enero de 1953 se daba un nuevo paso hacia la internacionalización del Colegio mediante la promoción de 24 nuevos cardenales. Entre ellos se encontraban los arzobispos de Los Ángeles, Montreal, Quito, Bahía y Bombay. El porcentaje de los cardenales italianos quedaba reducido a un tercio.

En las 33 canonizaciones registradas durante el pontificado de Pío XII predominaban las de franceses e italianos (entre estos últimos, la de Pío X, en 1954).

El curso de la guerra no paralizó las actividades magisteriales del pontífice que, en varios aspectos, preparaban ya el terreno para el concilio Vaticano II. A la encíclica *Mystici corporis* de 19 de junio de 1943 sobre la Iglesia[17], siguió, aquel mismo año (30 de septiembre) la *Divino afflante Spiritu* sobre la Sagrada Escritura, que promovía la investigación del sentido literal y el atento análisis de los géneros literarios, y concedía a los escrituristas mayor libertad de la que habían tenido durante la etapa de la lucha contra el modernismo[18]. La constitución *Sacramentum ordinis*, de 30 de noviembre de 1947, establecía que la esencia del sacramento del orden sacerdotal era la invocación del Espíritu divino, junto con la imposición de las manos; la entrega simbólica y la patena no son elementos esenciales[19]. La bula *Munificentissimus Deus*, de 1.º de noviembre de 1950, definía, aunque sin solventar todas las dificultades científicas, la asunción de María en cuerpo y alma al cielo. La constitución *Sempiternus Rex*, de 8 de septiembre de 1951, ponía los cimientos de la encíclica *Haurietis aquas*, de 15 de mayo de 1956, sobre la devoción al Corazón de Jesús[20]. La encíclica *Humani generis* de 12 de agosto de 1950 constituía una aprobación fundamental de los avances teológicos, aunque ponía en guardia frente a la relativización del dogma y frente a una excesiva acomodación a las corrientes del tiempo[21]. La constitución *Sedes sapientiae*, de 31 de mayo de 1956, ampliaba el círculo de las ramas especializadas de la teología de acuerdo con las necesidades de la pastoral moderna[22].

Ninguno de los predecesores de Pío XII estudió tan a fondo los temas y habló tan a menudo en sus discursos —siempre cuidadosamente preparados— a los peregrinos, participantes en Congresos y miembros de las más diversas profesiones, tanto sobre los aspectos generales de la vida cristiana (dignidad del hombre, formación de la conciencia, matrimonio y familia), como sobre los problemas de la ética profesional (ante juristas, médicos, investigadores, etc.), ni aludió con tanto ahínco a la importancia de los

17. AAS 35 (1943) 143-248.
18. AAS 35 (1943) 297-325.
19. AAS 40 (1948) 5-7.
20. AAS 48 (1956) 303-353.
21. AAS 42 (1950) 561-578.
22. AAS 48 (1956) 354-364.

medios de comunicación colectiva (prensa, cine, radio, televisión). En las predicaciones cuaresmales de Roma solía referirse a los sacramentos como fuente de santificación. Se mostró, en cambio, más bien reservado ante el poderoso movimiento ecuménico surgido después de la guerra.

Fueron, de todas formas, avanzadas sus reformas litúrgicas. Aceptando y aprobando la idea fundamental del movimiento litúrgico, promovió en la encíclica *Mediator Dei*, de 20 de noviembre de 1947, la participación activa de los fieles en el sacrificio de la misa, declaró que la recepción de la eucaristía, aun siendo recomendable, no era necesaria y afirmó que no debían rechazarse ciertas formas de culto sólo porque no habían sido usadas por la antigua cristiandad[23]. La constitución *Christus Dominus*, de 6 de enero de 1953, permitía definitivamente las misas vespertinas, al tiempo que mitigaba el rigor de la ley del ayuno eucarístico[24]. Pero tal vez el mérito más relevante del papa en este campo sea el decreto de la congregación de Ritos, de 1.° de febrero de 1951, *por el que se restablecía la liturgia de la noche pascual. La nueva* traducción de los salmos, introducida en 1945, eliminaba algunos errores de la Vulgata, pero en una fase posterior hubo que armonizarla con el texto santificado por la tradición. En septiembre de 1956 se celebró en Asís el primer congreso litúrgico mundial.

De la inmensa actividad de este papa jurista (cf. el capítulo V), destacaremos aquí, por su fundamental importancia, las nuevas disposiciones sobre el conclave y sobre la elección papal: se prohibía la introducción en el recinto de aparatos fotográficos y radios, el uso del teléfono y del telégrafo. Sería proclamado papa el candidato que obtuviera los dos tercios más uno de los votos[25].

La constitución *Provida Mater Ecclesia*, de 2 de febrero de 1947, daba un paso en un terreno hasta entonces desconocido: establecía las reglas para los institutos seculares, es decir, institutos cuyos miembros se obligan a seguir los consejos evangélicos, pero sin vivir en comunidad[26].

Aquel pontífice alto y delgado, de aire ascético y cabeza ro-

---

23. AAS 39 (1947) 521-595
24. AAS 45 (1953) 15-24
25. AAS 38 (1946) 65-99
26. AAS 39 (1947) 114-124

mana, que ponía sumo esmero en todos los aspectos de su presencia externa, fue, sin duda alguna, la figura más brillante de la serie de pontífices del siglo XX, más admirado aún por los no católicos que por los mismos católicos. Para aquéllos era el *pontifex* perfecto, la más cabal encarnación, por su presencia y sus actos, de la Iglesia católica romana. Los romanos nunca olvidarían que en los más duros días de la guerra permaneció a su lado y fue su único defensor. Aunque en su círculo familiar más íntimo figuraban tres alemanes: los jesuitas Robert Leiber y Agustín Bea, antiguo director del Centro Ludwig Kass y —para las tareas domésticas— la hermana Pasqualina, de la congregación de Hermanas de la Cruz de Suiza, y aunque entre sus consejeros figuraban los jesuitas alemanes de Gundlach y Hürth, estaba muy lejos de sentir preferencias por Alemania y menos aún de promover una política germanófila. Advirtió, antes que muchos alemanes, la amenaza que el nacionalsocialismo entrañaba para el cristianismo, aunque le parecía más grave aún la que implicaba el bolchevismo. *Él, y sólo él, dirigió la nave de la Iglesia universal. En sus manos* estaban todos los hilos del rumbo de la Iglesia. Con una capacidad de trabajo casi sobrehumana, analizaba personalmente las actas de las que surgían sus decisiones. A la muerte del secretario de Estado, Maglione, el 22 de agosto de 1944, no le nombró ningún sucesor y rigió la Iglesia en contacto directo con las dos secciones del Secretariado, a cuyo frente estaban Montini y Tardini. El Sacro Colegio era convocado cada vez más raras veces y se veía cada vez más alejado de la marcha de los negocios.

En sus contactos humanos llamaba poderosamente la atención su infalible memoria para recordar personas. Su amabilidad era cautivadora. Su piedad personal, de una indudable profundidad, tuvo un marcado carácter mariano, bajo la influencia de las apariciones de Fátima, lo que indujo a algunos teólogos, bajo la presión de aquella corriente coyuntural, a cultivar una mariología desbordada. Aunque, vista desde el exterior, la Iglesia católica podía producir cierta impresión monolítica durante el pontificado de Pío XII en medio de la tumultuosa agitación de las transformaciones que sacudían a todo el mundo, lo cierto es que el papa, bajo la influencia de su concepción jurista de la Iglesia, se mostró vacilante a la hora de tomar las decisiones, a veces incluso necesa-

rias, para adecuar la estructura eclesial a la nueva hora de la historia. Este proceso no se inició claramente hasta el advenimiento de su sucesor: el concilio Vaticano II introdujo una nueva época. No es posible dar una respuesta a la pregunta de si Pío XII habría llevado efectivamente a cabo los proyectos que se le atribuyen de reformar la Curia y convocar un concilio[27], si la debilidad física que le acometió en los últimos años de su vida y que inútilmente intentó atajar su médico de cabecera no hubiera puesto severos límites a su actividad[28]. Las indiscreciones del mencionado médico arrojaron penosas sombras sobre los últimos días del pontífice y sobre su muerte, acaecida en Castel Gandolfo, el 9 de octubre de 1958.

27. G. CAPRILE, *Pío XII e un nuovo progetto di concilio ecumenico*, en CivCatt 117/2 (1966) 209-227.

28. La descripción del médico de cabecera, R. GALEAZZI, *Dans l'ombre et dans la lumière de Pie XII*, París 1960.

III. LA POLÍTICA EXTERIOR VATICANA EN LA ÉPOCA DE LAS GUERRAS MUNDIALES

Por Konrad Repgen

Profesor de la Universidad de Bonn

FUENTES: Datos generales: AAS 6 (1914) - 38 (1946); «L'Osservatore Romano»; «L'attività della Santa Sede nel 1939.» Pubblicazione non ufficiale (crónicas anuales, desde 1939); E. MARMY (dir.), *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente* (desde 1832 a 1944), Friburgo de Suiza 1945, cit. por M.

Fuentes auxiliares: G. DE MARCHI, *Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma 1957 (obra de consulta); L. SCHÖPPE (dir.), *Konkordate seit 1800. Originaltexte und deutsche Übersetzung der geltenden Konkordate*, Berlín 1964.

Memorias: G. SPADOLINI (dir.), *Il cardinale Gasparri e la Questione Romana, con brani delle memorie inedite*, Florencia 1972; L. VON PASTOR, *Tagebücher, Briefe, Erinnerungen*, publ. por W. WÜHR, Heidelberg 1950; BEYENS, *Baron. Quatre ans à Rome 1921-1926. Fin du pontificat de Benoît XV, Pie XI, les débuts du fascisme*, París 1934; F. CHARLES-ROUX, *Huit ans au Vatican 1932-1940*, París 1947; E. VON WEIZSÄCKER, *Erinnerungen*, Munich, etc., 1950 [además: L.E. HILL (dir.), *Die Weizsäcker-Papiere*, Francfort, etc., 1974].

Actas: TH.E. HACHEY (dir.), *Anglo-Vatican Relations*, 1914-1939; «Confidential Annual Reports of the British Ministers to Holy See», Boston 1972; F. ENGEL-JANOSI, *Vom Chaos zur Katastrophe. Vatikanische Gespräche 1918 bis 1938, vornehmlich auf Grund der Berichte der österreichischen Gesandten beim Hl. Stuhl*, Viena, etc., 1971.

W. STEGLICH (dir.), *Der Friedensappell Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917 und die Mittelmächte. Diplomatische Aktenstücke* (...) *aus den Jahren 1915-1922*, Wiesbaden 1970, cit.: W. STEGLICH, *Friedensappell*; W. STEGLICH (dir.), *Die Verhandlungen des 2. Unterausschusses des parlamentarischen Untersuchungsausschusses über die päpstliche Friedensaktion von 1917. Aufzeichnungen und Vernehmungsprotokolle*, Wiesbaden

1974, cit.: W. STEGLICH, *Verhandlungen;* A. STRUKER (dir.), *Die Kundgebungen Benedikts XV. zum Weltfrieden. Urtext und Übertragung,* Friburgo de Brisgovia 1917.

P. SCOPPOLA, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni,* Bari 1971 (es la mejor introducción); C.A. BIGGINI, *Storia inedita della Conciliazione,* Milán 1942; F. PACELLI, *Diario della Conciliazione,* dir. por M. MACCARONE, Ciudad del Vaticano 1959; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Italia e Santa Sede dalla grande guerra alla conciliazione. Aspetti politici e giuridici,* Bari 1966; F. FONZI, *Documenti per la storia dei Patti Lateranensi. Due relazioni di Domenico Barone,* en RSCI 19 (1965) 403-435; A. DE GASPERI, *Lettere sul Concordato,* con ensayos de M.R. DE GASPERI y de G. MARTINA, Brescia 1970.

L. VOLK (dir.), *Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933,* Maguncia 1969, cit.: L. VOLK, *Kirchliche Akten;* A. KUPPER, (dir.), *Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933,* Maguncia 1969, cit.: A. KUPPER, *Staatliche Akten;* D. ALBRECHT (dir.), *Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Deutschen Reichsregierung.* I: *Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika «Mit brennender Sorge»,* Maguncia 1965; II, 1937-1945, Maguncia 1969, cit.: D. ALBRECHT I, II; H. HÜRTEN (dir.), *Deutsche Briefe 1934-1938. Ein Blatt der katholischen Emigration.* I: 1934-1935; II: 1936-1938, Maguncia 1969.

PÍO XII, *Discorsi e Radiomessagi di Sua Santità* I (1940) - VII (1946), según los años del pontificado, que comenzaban el 2 de marzo; A.-F. UTZ - J.F. GRONER, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaflichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.* I, II, Friburgo de Suiza 1954, cit.: UG [textos ordenados por materias (con traducción alemana) de los discursos más importantes, con una síntesis instructiva sobre todos sus discursos públicos, UG II, 2193-2302].

P. BLET - R.A. GRAHAM (desde el vol. 3) - A. MARTINI - B. SCHNEIDER (dir.), *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale,* Ciudad del Vaticano 1965ss, cit.: ADSS. (La obra abarca tres campos: Guerra y paz; situación de la Iglesia en Alemania, Polonia y los países bálticos; acciones de socorro.)

Le Saint Siège et la guerre en Europe: Mars 1939 - août 1940 (ADSS 1 [1965]); *Juin 1940 - Juin 1941* (ADSS 4 [1967]); *Juillet 1941 - octobre 1942* (ADSS 5 [1969]); *Novembre 1942 - décembre 1943* (ADSS 7 [1973]); las actas para 1944-45 han sido publicadas en 1978.

Lettres de Pie XII aux Évêques allemands 1939-1944 (ADSS [1966]); reedición (con pequeñas correcciones) en B. SCHNEIDER con P. BLET - A. MARTINI (dir.), *Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939-1944,* Maguncia 1966, cit.: B. SCHNEIDER, *Piusbriefe, Le Saint Siège et la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes 1939-1945,* I: 1939-1941, II: 1942-1945 (ADSS 3, I. II).

Le Saint Siège et les victimes de la guerre: Mars 1939 - décembre 1940

(ADSS 6 [1972]); *Janvier 1941 - décembre 1942* (ADSS 8 [1974]); *Janvier - décembre 1943* (ADSS 9 [1975]); (las actas para 1944-45 han sido publicadas en 1978).

L. VOLK (dir.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945,* I: 1917-1934, Maguncia 1975 (II: 1935-1945 publicado en Maguncia 1978); cit.: L. VOLK, *Faulhaber-Akten;* B. STASIEWSKI (dir.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche,* I: 1933-34, Maguncia 1968, II: 1934-1935 (Maguncia 1976); III; 1935-36, Maguncia 1978, cit.: B. STASIEWSKI, I, II, III; H. BOBERACH (dir.), *Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934-1944,* Maguncia 1971; *Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933-1943,* I: *Regierungsbezirk Oberbayern,* publ. por H. WITETSCHEK (Maguncia 1966), II: *Regierungsbezirk Ober- und Mittelfranken,* publ. por H. WITETSCHEK, Maguncia 1967, III: *Regierungsbezirk Schwaben,* publ. por H. WITETSCHEK (Maguncia 1971); IV: *Regierungsbezirk Niederbayern und Oberpfalz 1933-1945,* publ. por W. ZIEGLER (1973), cit.: RPB I, II, III, IV.

Importantes publicaciones de documentos sobre la política exterior de los estados: Hasta 1918, un compendio claro y bien cuidado de estos documentos en W. BAUMGART (dir.), *Quellenkunde zur deutschen Geschichte der Neuzeit von 1500 zur Gegenwart,* 5 vols., en el vol. 5, W. BAUMGART, *Das Zeitalter des Imperialismus und des Ersten Weltkrieges (1871-1918),* I: *Akten und Urkunden,* Darmstadt 1977.

Para la época entre guerras y la segunda guerra mundial: desde 1861 aparece en EE.UU., sin numeración de los volúmenes, un anuario con los sucesos más importantes del año. En general, los tomos abarcan varias secciones: *Foreign Relations of the United States. Diplomatic Papers,* cit.: FRUS (título hasta 1931: *Papers relating to the Foreign Relations of the United States. Diplomatic Papers).* Importantes volúmenes complementarios: *Supplement. The World War* (= tomo 1-9), 1928-1933; *1919. The Paris Peace Conference,* 1-13 (1942-47); *The Lansing Papers 1914-1920,* I, II, 1939, 1940. Independientemente de esta obra, apareció: M.C. TAYLOR (dir.), *Wartime Correspondance between president Roosevelt and Pope Pius XII,* Nueva York 1947.

Alemania: *Akten zur deutschen auswärtigen Politik 1918-1945,* cit.: ADAP. Serie A (= 1918-1925), todavía no publicada; Serie B (para 1925-1933): 1 (Gotinga 1966) - 9 (ibid. 1976) = 1925-1928; Serie C (para 1933-1937); 1 (ibid. 1971) - 5 (ibid. 1975), 1933-1936; Serie D (para 1937-1941): 1 (Baden-Baden 1950; desde el tomo 8; Francfort del Meno; tomo 11: Bonn; desde el tomo 12: Gotinga) - 13, II (Gotinga 1970), fin de la serie D; Serie E (para 1941-1945); 1 (Gotinga 1969) - 4 (ibid. 1975), 1941-1942.

Reino Unido: *Documents of British Foreign Policy,* cit.: DBEP. Serie I (para 1919-1925): 1 (1947) - 20 (1976), 1919-1922; Serie IA (para 1925-1929): 1 (1966) - 7 (1975) = 1925-1930; Serie II (para 1929-1939): 1 (1947) - 15 (1975) = 1929-1936; Serie III (para 1938-1939): 1 (1949) - 10 (1961) = fin de la serie.

Italia: *Documenti Diplomatici Italiani*, cit.: DDI. Serie 5 (para 1914-1918): 1 (1954) - 4 (1973) = 1914, 1915; Serie 6 (para 1918-1922): 1 (1956) (= 1918-1919); Serie 7 (para 1922-1935): 1 (1953) - 9 (1975), 1922-1930; Serie 8 (para 1935-1939): 12 (1952) - 13 (1953), 1939; Serie 9 (para 1939-1943): 1 (1954) - 5 (1965).

Francia: *Documents Diplomatiques Français 1932-1939*, cit.: DDF. Serie 1 (1932-1935): 1 (1964) - 6 (1972) (= 1931-1934); Serie 2 (para 1936-1939): 1 (1963) - 11 (1977) (= 1936-1938).

BIBLIOGRAFÍA: Exposiciones generales de la época de las guerras mundiales: W.J. MOMMSEN, *Das Zeitalter des Imperialismus* (1885-1918), Francfort 1969; R.A.C. PARKER, *Das Zwanzigste Jahrhundert I:* 1918-1945, Francfort 1967; TH. SCHIEDER (dir.), *Handbuch der europäischen Geschichte, 6: Europa im Zeitalter der Nationalstaaten und der europäischen Weltpolitik biz zum Ersten Weltkrieg*, Stuttgart 1968; vol. 7 de pronta publicación; R. ELZF - K. REPGEN (dir.), *Studienbuch Geschichte* (Stuttgart 1974); K.D. BRACHER, *Die Krise Europas 1917-1975*, Francfort 1976; L. RENOUVIN, *La crise européenne et la première guerre mondiale 1914-1918*, París 1934, [5]1969, II: 1936-1939, París 1945, [5]1968; H. MICHELL, *La seconde guerre mondiale*, I: *1939-1943*, París 1968; II: *1943-1945*, París 1969; P. RENOUVIN, *Les Crises du XX[e] siècle*, I: *De 1914 à 1929*, París 1957, [6]1972, II: *De 1929 à 1945*, París 1957, [6]1972; P. GERBOD, *L'Europe culturelle et religieuse de 1815 à nos jours*, París 1977; J.-B. DUROSELLE, *Histoire diplomatique de 1919 à nos jours*, París 1953, [3]1962; G.-M. GATHORNE-HARDY, *A Short History of International Affairs 1920-1939*, Londres 1934, [5]1968; W. KNAPP, *A History of War and Peace 1939-1965*, Londres 1967; C.L. MOWAT (dir.), *The Shifting Balance of World Forces 1898-1945*, Londres 1968; W.P. POTJOMKIN (dir.), *Geschichte der Diplomatie*, Berlín [2]1948, II: *Die Diplomatie der Neuzeit (1872-1919)*, III, 1. 2: *Die Diplomatie in der Periode der Vorbereitung des Zweiten Weltkriegs (1919-1939)*, desde una perspectiva comunista.

Historia de los papas: J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der Neuesten Zeit*, III: *Pius X. und Benedikt XV., 1903-1922*, Munich 1936, IV: *Pius XI., 1922-1939*, Munich 1939 (de valor permanente, gracias al material contemporáneo recogido en la obra); H. HERMENLINK, *Die katholische Kirche unter den Pius-Päpsten des 20. Jahrhunderts*, Zollikon, Zurich 1949; G. SCHWAIGER, *Geschichte der Päpste im 20. Jahrhundert*, Munich 1968, libros de bolsillo-dtv; G. MARON, *Die römische-katholische Kirche von 1870 bis 1970*, en *Die Kirche in ihrer Geschichte*, tomo 4, entrega n.º 2 (Gotinga 1972); R. AUBERT, *Vom Kirchenstaat zur Weltkirche, 1818 bis zum Zweiten Vaticanum (Geschichte der Kirche*, V/1) (Zurich, etc. 1976), cit.: R. AUBERT, *Geschichte* V/1.

Problemas sistemáticos de la política exterior pontificia: W. GURIAN - M.A. FITZSIMONS, *The Catholich Church in World Affairs* (Notre Dame, Ind. 1954); R.A. GRAHAM, *Vatican Diplomacy. A Studi of Church and*

State on the International Plane (Princeton 1959), obra fundamental: R. BOSC, *La Société Internationale et l'Église. Sociologie et Morale des Relations Internationales*, París 1961; CHR. ALIX, *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe 1870-1960*, París 1962; J. CHEVALIER, *La politique du Vatican (1939-1969)*, París 1969; I. MARTÍN, *Presencia de la Iglesia cerca de los Estados*, en «Concilium» 6 (1970) III, 233-241; P. CIPROTTI, *Santa Sede: su función, figura y valor en el Derecho Internacional*, en «Concilium» 6 (1970) III, 207-217; K. GOTTO, *Die katholische Kirche*, en H.-P. SCHWARZ, *Handbuch der deutschen Aussenpolitik*, Munich 1975, 229-233.

Para los pontificados de cada uno de los papas: G. ROSSINI (dir.), *Benedetto XV, i Cattolici e la prima guerra mondiale Atti del Convegno di Studi tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962*, Roma 1963 (obra colectiva, con importantes colaboraciones también en el ámbito de la historia local y regional italiana), cit.: G. ROSSINI (dir.), *Benedetto XV;* R. LEIBER, *Die päpstliche Kriegsfürsorge*, en StdZ 100 (1921) 197-208; G. QUIRICO, *Il Vaticano e la guerra*, Roma 1921: J. KLEIJNTJENS, *Activité charitable de Benoît XV*, en RHE 43 (1948) 536-545; H. JOHNSON, *Vatican Diplomacy in World War*, con un importante prólogo del conde de Salis, Oxford 1933; W.W. GOTTLIEB, *Studies in the Secret Diplomacy during the First World War*, Londres 1957; F. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan 1846-1918*, II: *Die pontifikate Pius' X, und Benedikts XV., 1903-1918* (Graz, etc. 1960); A. MARTINI, *La preparazione dell'appello di Benedetto XV ai governi belligeranti (1.º agosto 1917)*, en CC 113, 4 (1962) 118-132, cit.: A. MARTINI, *La preparazione;* id., *La nota di Benedetto XV ai capi delle nazioni belligeranti (1.º agosto 1917)*, en CC 113, 4 (1962) 417-429, cit.: A. MARTINI, *La Nota*, es un estudio fundamental, porque utiliza los documentos vaticanos; renovado en G. ROSSINI (dir.), *Benedetto XV*, 363-387; W. STEGLICH, *Die Friedenspolitik der Mittelmächte 1917/18*, I (hasta la primavera de 1918), Wiesbaden 1964; V. CONZEMIUS, *L'offre de mediation de Benoît XV du 1ier août 1917. Essai d'un bilan provisoire*, en *Religion et Politiques. Les deux guerres mondiales. Histoire de Lyon et du Sud-Est. Mélanges offerts à (..) André Latreille*, Lyón 1972, 303-326.

C.M. CIANFARRA, *The Vatican and the Kremlin*, Nueva York 1950; M. MOURIN, *Le Vatican et l'U.R.S.S.*, París 1965; J. KRAUS, *Im Auftrag des Papstes in Russland. Der Steyler Anteil an der katholischen Hilfsmission 1922-1924*, Steyl 1970; D.J. DUNN, *Stalinism and the Catholic Church during the Era of World War II*, en CHR 59 (1973) 404-428; O. SIMMEL, *Die Ostpolitik des Vatikans*, en *Internationale katholische Zeitschrift*, «Communio» 3 (1974) 555-567; H. STEHLE, *Die Ostpolitik des Vatikans 1917-1975*, Munich 1975; U.A. FLORIDI, *Mosca e il Vaticano. I dissidenti sovietici di fronte al «dialogo». Introduzione di M. Agurskij*, Ponte Sesto di Rozzano 1976.

D. ALBRECHT (dir.), *Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung*, Maguncia 1976, con bibliografía, cit.: D. ALBRECHT (dir.),

Kirche; R.A. GRAHAM, *Il Vaticano e il nazismo,* Roma 1975 (colección de artículos, publicados en su mayoría en CC); L. VOLK, *Das Reichskonkordat von 20. Juli 1933. Von den Ansätzen in der Weimarer Republik bis zur Ratifizierung al 10. September 1933,* Maguncia 1972, cit.: L. VOLK, *Geschichte,* obra fundamental; M. MACCARONE, *Il nazionalsocialismo e la Santa Sede,* Roma 1947; G.O. KENT, *Pope Pius XII and Germany. Some Aspects of German-Vatican Relations 1933-1945,* en AHR 70 (1964-65) 59-78; W. HARRIGAN, *Nazi Germany and the Holy See, 1933-1936: the Historical Background of «Mit brennender Sorge»,* en CHR 47 (1961) 164-198; id., *Pius XI and Nazi Germany, 1937-1939,* en CHR 51 (1965-66) 457-486; L. VOLK, *Die Enzyklika «Mit brennender Sorge»,* en StdZ 183 (1969) 174-194; H.-A. RAEM, *Entstehung, Inhalt und Auswirkungen der Enzyklika «Mit brennender Sorge» von 14. März 1937 in ihrem historischen Kontext,* tesis de teología católica (Bonn 1977); P. DUCLOS, *Le Vatican et la seconde guerre mondiale,* París 1955; B. MARTIN, *Friedensinitiativen und Machtpolitik im Zweiten Weltkrieg 1939-1942,* Düsseldorf 1974; J. BECKER, *Der Vatikan und der II. Weltkrieg,* en D. ALBRECHT (dir.), *Kirche,* 171-193 (obra fundamental).

Síntesis de obras de investigación: R. LILL, *Die Kirchen und das Dritte Reich. Ein Forschungsbericht,* en W.P. ECKERT (dir.), *Judenhass - Schuld der Christen?,* fascículo complementario, Essen 1966, 47-94; V. CONZEMIUS, *Églises chrétiennes et totalitarisme national-socialiste,* en RHE 63 (1968) 437-503, 868-948; D. VENERUSO, *Pio XII e la seconda guerra mondiale,* en RSCI 22 (1968) 506-553; U. VON HEHL, *Kirche. Katholizismus und das nationalsozialistische Deutschland. Ein Forschungsüberblick,* en D. ALBRECHT (dir.), *Kirche,* 219-251.

LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL Y LA POSTGUERRA: BENEDICTO XV

Es frecuente calificar a Benedicto XV de papa político, en oposición a su antecesor, que habría sido un papa religioso. El calificativo es exacto, en el sentido de que Benedicto XV —que fue también, sin duda, un papa religioso— tuvo que afrontar, en su política exterior, problemas de mucha mayor trascendencia que los vividos por sus antecesores desde 1815. Ya en los primeros días de septiembre de 1914, la guerra había desbordado las fronteras europeas y se había convertido en un conflicto mundial. En muy poco tiempo alcanzó tal magnitud que superaba todos los ejemplos que la memoria histórica del hombre podía recordar. En aquella contienda se vieron directamente envueltas las dos terceras partes de los católicos de todo el mundo, 124 millones del lado

de la *Entente,* 64 del lado de las potencias centrales. El tercio restante, que vivía en países no directamente implicados en la guerra, se hallaba básicamente dominado por la influencia de la propaganda de la *Entente,* a excepción de España y de los cantones germanoparlantes de Suiza.

Es evidente que en el cónclave de 1914, que pudo celebrarse sin obstáculos, la guerra, con sus presumibles consecuencias, fue uno de los criterios importantes en las votaciones de los cardenales, pero no fue elemento decisivo. Y así, ya desde el primer momento los cardenales electores de las potencias centrales se inclinaron por Della Chiesa, pero más movidos por el factor intereclesiástico (problemática del integralismo) que por consideraciones políticas [1]. Lo mismo cabe decir respecto de la mayoría de los restantes cardenales.

Para el nuevo pontífice no fue nunca, indudablemente, el rumbo justo de la política exterior vaticana un problema para cuya solución hubiera posibles alternativas. Desde el primer momento su respuesta a los problemas causados por la guerra estuvo marcada por tres orientaciones básicas: neutralidad estricta, ayudas de caridad, llamamiento a la paz y a la reconciliación.

Neutralidad

El fundamento de la neutralidad política estaba expresado, con palabras densas y penetrantes, en la alocución pontificia de 22 de enero de 1915 [2]. En ella, el papa reclamaba para sí, sin limitaciones, el derecho de ser *summus interpres et vindex legis aeternae.* Declaraba también, en términos abstractos, que no aprobaba por ningún concepto las violaciones del derecho, sino que las condenaba, pero evitaba escrupulosamente una referencia concreta y actual a los problemas que la guerra había suscitado. Así, pues, no tomaba posición en el tema de quiénes eran los culpables de la guerra, ni mencionaba la invasión de Bélgica por las tropas ale-

1. Cf. el diario de Piffl de los días 2 al 5 de septiembre de 1914 (M. LIEBMANN, *Les Conclaves du Benoît XV et Pie XI,* en «La Revue Nouvelle» 38 [1963] 45. Sobre el tema, J. LENZENWEGER, *Neues Licht auf die Papstwahlen von 1914 und 1922,* en [Linzer] «Theologisch-praktische Quartalschrift» 112 [1964] 51-58).

2. AAS 7 (1915) 33-36.

manas o la ocupación de Galitzia por las tropas rusas. Aplicaba, en cambio, a la guerra en sí muy duros calificativos: era una «matanza» *(trucidatio)* más que una lucha *(dimicatio)*. Inmiscuirse, con su autoridad papal, en las diferencias de los contendientes no sería ni conveniente *(conveniens)* ni útil *(utile)*. Al contrario, por muy difícil que la tarea resultase, la Santa Sede debía permanecer neutral *(nullius partis)*. Cristo ha muerto por todos los hombres; el papa, como vicario de Cristo, es papa de todos los hombres y en los dos bandos beligerantes tenía hijos de los que era responsable. De ahí que no podía detenerse en las *rationes proprias* que los dividían, sino que debía fijar su atención en el vínculo común de la fe que los unía. Cualquier otro comportamiento del pontífice no ayudaría en nada a la causa de la paz y supondría una grave amenaza para la cohesión interna de la Iglesia. Pero hacía un llamamiento urgente e insistente a la paz y la reconciliación. Ya en la encíclica inaugural del pontificado (1.º de noviembre de 1914) pedía a los dirigentes y a los gobiernos de las naciones que iniciaran conversaciones de paz: hay otros medios y caminos mejores que los de la guerra para restablecer los derechos violados [3].

Este programa, al que el papa se atuvo con firmeza en los años siguientes, sin aportar nuevas ideas o argumentos esenciales, era todo lo contrario de una proclamación de cruzada, un programa insuperablemente moderado y realista en sus objetivos y, por ello, sin capacidad de arrastre emocional. La guerra aún era joven. Las maquinarias de la propaganda se movían en la región de los grandes principios. En aquella época eran pocos los que estaban dispuestos a escuchar al papa; al contrario, se reprochaba, entre los mismos católicos, que su llamamiento a la paz paralizaba la capacidad de resistencia moral frente a los ataques (injustos) del enemigo. Probablemente, el pontífice no se hacía ninguna ilusión sobre la eficacia directa de sus llamamientos. Pero su actitud, esencialmente pastoral, le permitía ver más allá del horizonte del tumulto inmediato.

A esta misma orientación básica se atuvo Pío XII durante la segunda guerra mundial. Tal vez hoy pueda pensarse que esta postura era evidente y natural, pero entonces distaba mucho de serlo.

---

3. AAS 6 (1914) 565-581, aquí 567.

Para fundamentar e imponer en la práctica esta tradición fueron necesarios notables y continuados esfuerzos. Por lo demás, es cierto que desde los intereses y la concepción de la Iglesia, no existía ninguna otra alternativa aceptable.

Renunciar a la neutralidad de principio habría significado, inevitablemente, tomar partido por uno de los dos bandos. Y el papa no habría podido justificar esta actitud, ni moral, ni jurídica, ni políticamente, porque ni el derecho o la sinrazón, ni la culpa o la inocencia se hallaban clara y exclusivamente en uno de los dos grupos de potencias combatientes. Con ninguna de ellas podía identificarse. Pero incluso en el caso de que le hubiera sido posible, al traducir a la práctica esta concepción, la actuación política del Vaticano habría chocado muy pronto con barreras insuperables. Ni siquiera en la alta edad media pudo el papado imponer en la práctica su pretensión teórica de ser juez del mundo. Y, entre 1914 y 1918, la palabra del obispo de Roma era infinitamente más débil. Durante el pontificado de Pío X la autoridad política de la Santa Sede había quedado reducida a la nada entre los no católicos [4]. En aquella época se prestaba muy poca atención al papa. Ni siquiera los católicos fieles a la Iglesia, considerados en su conjunto, ajustaban básicamente —y menos aún exclusivamente— su actitud política según las orientaciones de Roma. La afirmación es cierta respecto sobre todo de las capas o grupos considerados entonces de alguna forma como «modernos». Dado que la corriente predominante en la época era la del nacionalismo, que con facilidad llegaba al patrioterismo, todo aquel que deseaba «estar a la altura de los tiempos», se veía fácilmente arrastrado por el torbellino de los movimientos nacionalistas. Acusar a la Santa Sede de no haber procedido con suficiente energía en los años precedentes al 1914 [5] no sólo equivale a supravalorar la capacidad de influencia de la dirección eclesiástica sobre el comportamiento de los creyentes en cuestiones meramente políticas, sino que de esta forma se replantearía en definitiva una problemática que, desde los días de Gregorio VII a Bonifacio VIII, se saldó con un clamoroso fracaso. Así, pues, también desde el punto de vista

---

4. Informe de Salis para 1916-1922, en: TH.E. HACHEY, *Anglo-Vatican Relations 1914-1939*, 1-72, aquí 4.

5. R. AUBERT, en esta misma obra VIII, 720s

de sus posibilidades de implantación, la única alternativa posible para la política exterior vaticana era la neutralidad.

Aquella cautelosa valoración de la situación moral y jurídica de los contendientes y el escepticismo sobre la disposición de los católicos a seguir los postulados políticos concretos del papa respondía perfectamente a la concepción que de su propio ministerio tenía Benedicto XV. Este sucesor de Pedro sólo podía y quería «actuar como misericordioso samaritano, no como juez del mundo» [6]. El hecho de que tanto las potencias centrales como los aliados acusaran a la política pontificia de prevención o de parcialidad en favor del otro bando [7] no es refutación de nuestra tesis, sino su confirmación indirecta.

Como consecuencia de la neutralidad vaticana y de la reserva pontificia a lanzar afirmaciones con contenidos concretos, se dejó amplio espacio de libertad a los católicos y a sus agrupaciones en los diferentes países. A la mayoría de ellos, esta actitud les permitía identificarse plenamente con sus respectivos gobiernos, cuya causa les parecía buena y justa. Así, pues, el papa apenas influyó en la actitud política del catolicismo de los países y nacionalidades afectados por la guerra o directamente implicados en ella respecto de los problemas específicos que el conflicto bélico planteaba. Podría pensarse que esto es una paladina confesión del fracaso de la política pontificia, pero tal afirmación es discutible. En efecto, es muy probable que Benedicto XV tuviera la expresa intención de no influir en estas cuestiones. Y, a la inversa, la neutralidad era el presupuesto indispensable para sus amplias medidas de ayuda humanitaria y para sus actividades diplomáticas, tendentes a evitar la expansión de la guerra y a favorecer el restablecimiento de la paz.

---

6. L. Volk, *Kardinal Mercier, der deutsche Episkopat und die Neutralitätspolitik Benedikts XV. 1914-1916*, en StdZ 192 (1974) 611-630, aquí 628.

7. Para las quejas de los círculos franceses e italianos, cf. G. Jarlot, *Doctrine pontificale et l'histoire. L'enseignement social de León XIII, Pie X et Benoît XV vu dans son ambiance historique (1878-1922)*, Roma 1964; por parte alemana, el escrito editado por la Liga Evangélica *Papst, Kurie und Weltkrieg, Historisch-kritische Studie von einem Deutschen*, Berlín 1918.

El recuerdo de las ayudas de tipo humanitario se apaga pronto y fácilmente en la memoria histórica. Y, sin embargo, exigen mucha paciencia, tiempo, energía y flexibilidad, sobre todo en épocas bélicas. Las iniciativas asistenciales pontificias se dirigían a todos los hombres, prescindiendo de la situación religiosa, nacional o étnica de los afectados, como afirmó expresamente, el 22 de diciembre de 1914, el cardenal secretario de Estado [8]. Esta actitud del papa fue ampliamente reconocida, como lo atestigua la erección de un gran monumento conmemorativo a Benedicto XV en Constantinopla en diciembre de 1921, es decir, todavía en vida del pontífice. La dedicatoria expresaba el agradecimiento de Oriente al bienhechor que había prestado su ayuda a los pueblos sin distinción de razas y religiones.

Durante la primera guerra mundial, el próximo Oriente fue escenario de crueldades que anticipaban ya las de la segunda guerra, pero que fueron y siguen siendo poco recordadas por el mundo occidental. Así, por ejemplo, tras la retirada de los rusos de la Anatolia oriental, 125 000 asirio-caldeos fueron primero deportados al Azerbaiján oriental y luego empujados hacia la región de Mosul (en el actual Irak), donde la mayoría de ellos perecieron de hambre. Las deportaciones y matanzas de armenios [9] se cobraron casi un millón de vidas humanas. Los cristianos del Líbano pudieron escapar a un destino similar, pero también se vieron diezmados por el hambre. El papa nada pudo hacer por impedir estas atrocidades. Pero evitó denunciarlas públicamente, fiel a su postura de neutralidad, y así pudo conseguir, recurriendo incluso a cartas personales al sultán Mehmed V Resad, que se detuvieran en parte las matanzas, que no se ejecutara a los condenados a muerte y que no quedaran desamparados los hijos de las víctimas. Uno de los orfanatos instalados con este fin en Constantinopla recibió el nombre de Benedicto XV.

---

8. AAS 6 (1914) 7s.

9. J. DENY, art. *Arminiya*, en *Encyclopaedia of Islam* I, Leyden, Londres ²1960, 634-650, aquí 640s; G. JAESCHKE, *Das Osmanische Reich vom Berliner Kongress bis zu seinem Ende (1878-1920/21)* 43, en: TH. SCHIEDER (dir.), *Handbuch der europäischen Geschichte VI*, Stuttgart 1968.

La guerra en Europa, considerada en su conjunto, se atuvo hasta cierto punto a las normas del derecho de gentes entonces prevalente. Por consiguiente, las iniciativas de ayuda pontificia tuvieron en este campo el carácter caritativo de ayudas normales en tiempo de guerra. En primer lugar, y ya desde la primavera de 1915, se consiguió a través de Suiza un intercambio de prisioneros incapacitados para la guerra, luego la liberación e intercambio de internados civiles, más tarde el traslado a países neutrales de prisioneros de guerra enfermos o heridos (en conjunto más de 100 000) y, finalmente, al intercambio de padres de familias numerosas prisioneros y el retorno a la patria, desde los campos de prisioneros austrohúngaros, de italianos enfermos del pulmón. Se hicieron además colectas de dinero que, unidas a las aportaciones monetarias del Vaticano, alcanzaron una suma total cifrada en 82 millones de liras oro[10]. Se tomaron asimismo iniciativas o se apoyaron las ya existentes para restablecer los servicios postales entre las regiones ocupadas y no ocupadas de un mismo país y, sobre todo, se crearon instituciones para proporcionar a los prisioneros de guerra servicios pastorales y caritativos. Con ayuda de estas instituciones el Vaticano participó, entre otras tareas, en la búsqueda de personas desaparecidas. Sólo la oficina episcopal alemana, creada con este fin, pudo solicitar 800 000 informes sobre los que las oficinas estatales no podían proporcionar ninguna noticia. Fue así posible identificar a la octava parte de la mencionada cifra, entre ellos 66 000 todavía en vida. Ciertamente que frente a la miseria que el torbellino bélico desató, durante varios años, sobre combatientes y población civil, estas ayudas eran sólo un pequeño lenitivo. Pero, dentro de lo posible, fue mucho lo que se intentó y en este campo se consiguieron éxitos mucho mayores que los logrados por la «pura» política exterior.

Esfuerzos por la paz

Los esfuerzos de la Santa Sede en favor de la paz se concentraron al principio en Italia, cuya historia, en el período que me-

10. R. AUBERT, *Geschichte* V/1, 337, nota 3.

dia de septiembre de 1914 hasta la declaración de guerra a Austria-Hungría (23 de mayo de 1915) no es sino «la historia de la derrota de una mayoría razonable pero estática a manos de una minoría entusiasta o sin escrúpulos, pero en todo caso activa e infatigable». No se sabía bien, en este caso, quién era el utilizado y quién el empujado: si la minoría activa por el Gobierno o a la inversa» [11]. Benedicto XV estaba vitalmente interesado por el resultado de aquellas luchas intraitalianas. No aparecía claro, en efecto, si y cómo el prisionero del Vaticano podría seguir empuñando el timón de la Iglesia universal en el caso de que Italia entrara en guerra. Además, el obispo de Roma tenía una especial responsabilidad de dirección moral y política frente a los católicos italianos fieles a la Iglesia. Y, finalmente, de producirse una derrota italiana, toda la península de los Apeninos quedaba bajo la amenaza de una revolución de la izquierda, mientras que si eran derrotados los austrohúngaros se desmembraría el imperio de los Habsburgo y llegaría a su fin la última de las grandes monarquías católicas. El objetivo del papa era, por consiguiente, que Italia permaneciera neutral.

Dentro del catolicismo político italiano, los intransigentes conservadores y adictos al papa hicieron suyo, lógicamente, este objetivo [12]. El otro gran grupo, llamado de los clericales moderados, que intentaba llegar a un acuerdo y vinculación con el Estado liberal de derecho, compartió todos los vaivenes del gobierno. Comenzaron siendo neutralistas y acabaron como intervencionistas. Los otros grupos minoritarios se pronunciaban unos a favor y otros en contra de la entrada en guerra. El papa conocía, por supuesto, esta multiplicidad y oposición de posturas, pero se abstuvo de presionar para que se llegara a una formación unitaria de la voluntad en el sentido del programa vaticano y no impuso este programa. Tampoco impidió que, a partir de marzo de 1915, sectores muy importantes del catolicismo italiano se declararan a favor del intervencionismo.

En cambio, Benedicto XV utilizó intensamente los medios tra-

11. E. NOLTE, *Italien von der Begründung des Nationaltstaats bis zum Ende des I Weltkriegs (1870-1918)* 427, en: TH. SCHIEDER (dir.), *Handbuch*, etc., como en nota 9.

12. P. SCOPPOLA, *Cattolici neutralisti e interventisti alla vigilia del conflitto*, en G. ROSSINI (dir.), *Benedetto XV*, 95-152; A. PRANDI, *La guerra e le sue conseguenze nel mondo cattolico italiano*, en ibid., 153-205.

dicionales de la diplomacia para conseguir, cuando era todavía tiempo, que la doble monarquía hiciera suficientes concesiones al nacionalismo italiano, de modo que el gobierno de este país no se viera tentado a unirse a la triple alianza [13]. Con todo, no pudo imponer estos puntos de vista ni en Viena ni en Roma. Austria-Hungría sólo presentó a Italia unas ofertas como base de discusión cuando ya la monarquía italiana había llegado a un acuerdo con la *Entente* (Tratado de Londres de 26 de abril de 1915). El artículo 15 de este Tratado, del que el Vaticano tuvo conocimiento desde finales de 1915 [14], y que fue publicado por los bolcheviques en la «Isvestia» con fecha 28 de noviembre de 1917, constituyó al principio un secreto diplomático. En virtud del mencionado artículo, la Santa Sede quedaba excluida de todas las negociaciones de paz. Tras esta decisión se agazapaba el tradicional anticlericalismo del *Risorgimiento* masónico y el temor a que, de otra forma, la «cuestión romana» fuera tratada en una conferencia internacional. Fueron inútiles los esfuerzos acometidos el año 1918 para modificar este artículo [15].

Las consecuencias jurídicas y prácticas que podían derivarse para la Santa Sede de la entrada en guerra de Italia no habían sido fijadas, a partir de los sucesos del año 1870, ni por el derecho de gentes ni por la legislación italiana [16]. Por consiguiente, en teoría el gobierno de la monarquía gozaba de absoluta libertad. Las representaciones diplomáticas de Austria-Hungría y Alemania ante la Santa Sede se retiraron a Suiza, ya el mismo 24 de mayo de 1915, tras haberse negado el secretario de Estado a darles alojamiento en la Ciudad del Vaticano. Por lo demás, es cierto que el Gobierno italiano cumplió rigurosamente durante toda la guerra las obligaciones (unilaterales) que le marcaba la ley de garantías de 1871 y, además, se mostró generoso en algu-

---

13. Cf. F. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan 1846-1918*, II: *Die Pontifikate Pius' X. und Benediktus XV. (1903-1918)*, Graz, etc. 1960, 190-247.

14. Documentación en las actas publicadas por W. STEGLICH, *Friedensappell* 27-30. La afirmación contraria de las memorias de Gasparri (en p. 169) es falsa.

15. Cf. R. MOSCA, *La mancata revisione dell'art. 15 del Patto di Londra*, en G. ROSSINI (dir.), *Benedetto XV* 401-413. Se espera una nueva investigación de W. STEGLICH; cf. del mismo, *Verhandlungen* 407, nota 141.

16. Cf. R.A. GRAHAM, *Diplomacy* 305-317. Sobre los proyectos para la formación de un estado Vaticano, cf. ST.A. STEHLIN, *Germany and a proposed Vatican State*, en CHR 60 (1974) 402-426.

nos aspectos no regulados por dicha ley. Indudablemente la libertad de movimientos de la Santa Sede se vio limitada en virtud de la entrada en guerra de Italia; así, por ejemplo, también el «Osservatore Romano» se vio sujeto a las leyes de la censura italiana. Pero en conjunto, el Vaticano tuvo que luchar con dificultades mucho menos ásperas de las que habría cabido temer. También durante la guerra, la Curia pudo seguir desempeñando su función de dirección central de la Iglesia universal, y el papa pudo llevar adelante su política exterior. En este aspecto, se acrecentó incluso su prestigio. Así en 1915 los Países Bajos y Gran Bretaña entablaron relaciones diplomáticas con la Santa Sede y enviaron sus representantes ante el Vaticano. De todas formas, no se establecieron por el momento relaciones diplomáticas formales con Francia y las relaciones italo-vaticanas se mantuvieron al nivel, tradicional desde 1870, de coexistencia sin reconocimiento en el terreno jurídico, aunque con múltiples posibilidades de contacto en el terreno de los hechos. A comienzos de la primera guerra mundial eran 14 los estados diplomáticos acreditados ante la Santa Sede; al final de la contienda el número había aumentado a 17.

Tras la declaración de guerra por parte de Italia, la política exterior pontificia se esforzó constantemente por apoyar o favorecer todas las iniciativas que parecían ofrecer una posibilidad de inducir a los beligerantes a sentarse a la mesa de negociaciones. En este sentido, el Vaticano recurrió incluso a métodos no convencionales. Así por ejemplo, desde mayo de 1915 a mayo de 1916 aceptó los ofrecimientos de contacto de algunas personalidades judías de Francia, de las que esperaba, evidentemente, que ejercerían su influencia en las organizaciones judías de los países occidentales y, a través de ellas, en las políticas exteriores de las potencias de la *Entente*[17]. Fue tarea muy difícil llevar adelante —en aquella atmósfera bélica envenenada por el odio— estos sondeos de paz, como lo muestra el hecho de que el papa no pudiera convencer, en el otoño de 1915, al más tarde cardenal

17. Cf. P. Korzec, *Les relations entre le Vatican et les organisations juives pendant la première guerre mondiale: la mission Deloncle-Perquel (1915-1916)*, en RHMC 20 (1973) 301-333. En este contexto, la Santa Sede tomó una postura oficial muy digna de notar contra las acciones antisemitas llevadas a cabo en Polonia: comunicación de Gasparri al American Jewish Committee, 9 de febrero de 1916 (ibid. 320ss).

Baudrillart, para que diera a conocer oficialmente al Gobierno francés un escrito vaticano sobre unas posibles y aceptables condiciones de paz [18].

Mientras que, a excepción de la Europa central oriental, los católicos de todos los países contendientes cumplieron con absoluta entrega sus deberes ciudadanos, el papa se mantenía, en sus frecuentes declaraciones sobre la paz y la guerra [19], en un nivel abstracto, aunque algunas de sus afirmaciones aisladas se grabaron profundamente en la memoria de sus contemporáneos, por ejemplo aquella fórmula, de su discurso de 18 de julio de 1915 [20], según la cual «las naciones no mueren». Contenía en cambio afirmaciones concretas sobre las condiciones de paz su «llamada a la paz» del 1.° de agosto de 1917, dirigida a los gobernantes de los pueblos en guerra [21].

Los inicios de esta acción diplomática se remontan a los últimos días de 1916 y comienzos de 1917. Tomaron forma concreta cuando, el 13 de junio de 1917, el nuevo nuncio en Munich, Eugenio Pacelli, recibió instrucciones para que sondeara personalmente las posibilidades de paz en Berlín [22]. El 26 de junio, el nuncio tocó el tema en sus conversaciones con el canciller del Reich, Bethmann Hollweg, y el secretario de Estado, Zimmermann. El punto cardinal de la discusión era Bélgica. Con anterioridad, Bethmann había ofrecido el restablecimiento del Estado belga a condición de unas «garantías reales» para Alemania. Ahora hablaba de «total independencia» respecto de las tres primeras potencias, una concesión fundamental que (aún) no estaba asegurada en el plano de la política interior. De un encuentro de Pacelli con el emperador austríaco Carlos I, el 30 de junio, se sacaba la conclusión de que la monarquía de los Habsburgo seguía manteniendo su postura de concesiones a Italia ofrecidas en mayo de 1915. Estas declaraciones verbales de Berlín y de Viena tenían

---

18. J. Leflon, *L'action diplomatico-religieuse de Benoît XV en faveur de la paix durant la première guerre mondiale*, en G. Rossini (dir.), *Benedetto XV* 62-64.

19. Textos en A. Struker.

20. ASS 7 (1915) 364-377.

21. Publicación oficial el 1.° de septiembre de 1917 en ASS 9 (1917) 417-420; numerosas reimpresiones a partir del 15 de agosto de 1917. Texto crítico: W. Steglich, *Friedensappell* 160-162.

22. Contenido: A. Martini, *Preparazione* 128s.

un contenido de tal importancia que el Vaticano decidió seguir explorando este camino. El factor determinante sería Bélgica.

Pero justamente el llegar a este punto quedó truncada la acción pontificia. Contribuyó a ello la caída de Bethmann (13 de julio de 1917). Su sucesor, Michaelis, no estaba dispuesto a hacer concesiones a favor de las cuales no contara con la aprobación de los portavoces de la política interior. La Curia desconocía este último aspecto, pero es indudable que sobreestimó las posibilidades reales de éxito, también, al parecer, bajo una funesta premura de tiempo, porque deseaba, a toda costa, poder dirigirse a la opinión pública, al empezar el cuarto año de la guerra, el 1.º de agosto de 1917. De todas formas, la nueva mayoría de centro izquierda de la Dieta alemana rechazó, el 19 de julio, la famosa «resolución de paz» [23], muy similar al programa vaticano y ya aceptada por el nuevo canciller del Reich.

Antes de que el papa se dirigiera a todas las potencias, era necesario conseguir un claro acuerdo con Berlín en las fórmulas concretas. Con este objeto, el 24 de julio el nuncio en Berlín presentó el llamado «Tratado preliminar Pacelli», elaborado en Roma a comienzos de aquel mismo mes [24]. Se trata de un documento promemoria, articulado en siete puntos. Los cuatro primeros describen regulaciones materiales concretas (libertad de los mares; limitación de armamento; tribunal internacional; retirada alemana de Francia, restablecimiento de la total independencia política, militar y económica de Bélgica frente a Alemania, Inglaterra y Francia y, a cambio, devolución de las colonias alemanas ocupadas por Inglaterra). Los tres últimos puntos se referían a los temas a tratar en la conferencia de paz (cuestiones económicas; fronteras austro-italianas y franco-germanas; Polonia, Servia, Rumania, Montenegro).

Este promemoria respondía a la situación alcanzada el 26 de junio. Pero ahora Berlín presentó inmediatamente objeciones verbales, sobre todo respecto de Bélgica. Volvían a mencionarse las «garantías». La respuesta escrita, o contrapuesta escrita alemana [25],

---

23. Numerosas reimpresiones. Texto crítico: E. MATTHIAS - R. MORSEY (dirs.), *Der Interfraktionelle Ausschuss 1917/18* I, Düsseldorf 1959, 114s.

24. Numerosas reimpresiones. Texto crítico: W. STEGLICH, *Friedensappell* 133.

25. Texto: W. STEGLICH, *Friedensappell* 151-155.

no llegó hasta el 12 de agosto. El Vaticano no esperó tanto tiempo para redactar[26] y difundir el llamamiento del papa a la paz.

Este llamamiento a la paz es una carta de Benedicto XV, dirigida a los jefes de las naciones en guerra, fechado el 1.º de agosto, que el cardenal secretario de Estado hizo llegar oficialmente[27] a las potencias el 9 de agosto. La nota consta de tres partes: una mirada retrospectiva y un recuerdo a las anteriores (e inútiles) exhortaciones pontificias a la paz; una invitación a los gobiernos para llegar a un acuerdo sobre los puntos esbozados a continuación, como base de una paz permanente y justa; un emotivo llamamiento final para poner remedio, mediante la negociación, a las matanzas cada vez más inútiles *(inutile strage)*. La segunda parte, que era la esencial, respondía, en su contenido, al tratado preliminar de Pacelli, y en ella se tenían en cuenta las objeciones verbales alemanas, del 24 de julio, pero sin mencionar la cuestión belga.

No puede determinarse por ahora cuáles fueron las esperanzas depositadas por el papa en esta iniciativa. Si partimos de la suposición (que realmente se impone) de que contaba con algunas posibilidades de éxito, entonces hay que suponer también que, a pesar de las objeciones verbales del 24 de julio, juzgaba posible reactivar el ofrecimiento de Bethmann del 26 de junio. Y esto —así cabe imaginar los cálculos vaticanos— habría liberado tales expectativas políticas que las potencias de la *Entente* apenas podrían negarse a entablar serias negociaciones, que luego irían avanzando paso a paso. La piedra que pondría en marcha el alud sería la promesa alemana sobre Bélgica del 26 de junio. De ahí que tuviera tanta importancia la respuesta de Alemania al llamamiento a la paz del papa. Esta respuesta se produjo formalmente a través de una nota del canciller del Reich al cardenal secretario de Estado, de fecha 19 de septiembre[28], a la que

---

26. Cf. A. MARTINI, *La nota* 418s.

27. Dado que la Santa Sede no mantenía relaciones diplomáticas con los EE.UU., Francia e Italia, el intercambio de notas con estas potencias se hacía a través del enviado inglés ante el Vaticano. Rusia y Bélgica recibían las notas por medio de sus representantes en Roma; Alemania, Baviera y Austria-Hungría por medio de los nuncios de Munich y Viena.

28. Numerosas reimpresiones. Texto crítico: W. STEGLICH, *Friedensappell* 197-202 (con la total y complicada historia de su origen). La nota fue entregada a Pacelli el 20 de septiembre y publicada el 22 del mismo mes.

seguía un escrito confidencial de Michaelis a Pacelli, el 24 de septiembre [29].

La nota del 19 de septiembre, aparte algunas fórmulas corteses, no incluía ninguna clara aceptación de medidas materiales en respuesta al llamamiento a la paz. Lo más tarde desde el 12 de agosto, la Curia venía temiendo ya una respuesta evasiva de aquel tipo, sobre todo en el punto de Bélgica. Por ello, la diplomacia vaticana se había esforzado con perseverancia, explorando múltiples iniciativas, por conseguir una declaración de renuncia alemana sobre Bélgica que pudiera ser aceptada por la *Entente*. Esta política culminó en una carta de Pacelli a Michaelis, de 30 de agosto [30], en la que incluía la respuesta dada entre tanto por los ingleses (21 de agosto) a la nota papal y pedía declaraciones precisas sobre el caso de Bélgica, como presupuesto de «un ulterior desarrollo de las negociaciones». Con fecha 24 de septiembre, Michaelis rehusaba hacer aquella declaración sobre Bélgica, porque «ciertas condiciones previas no estaban aún suficientemente aclaradas». Su carta equivalía a un interlocutorio: la puerta quedaba entreabierta. Pero el intento de mediación pontificia había llegado a un punto muerto. Tampoco más tarde se produjo una declaración alemana precisa, de modo que la Curia no tuvo ya en su mano los hilos de la trama.

Los mencionados escritos de 21 y 30 de agosto y de 24 de septiembre fueron publicados por parte alemana a fines de julio de 1919 y han sido, durante mucho tiempo, objeto de apasionadas controversias, que en la actualidad han cedido el puesto a investigaciones más sosegadas y minuciosas [31]. Hoy se sabe con seguridad que, en contra de lo que afirmaba en 1919 Erzberger, la respuesta alemana de septiembre de 1917 no echaba a perder ninguna oportunidad segura de paz. Se sabe también con certeza que la respuesta dada por Michaelis a la nota de paz no estaba influida por prejuicios confesionales protestantes contra el papa

29. Numerosas reimpresiones. Texto crítico: W. STEGLICH, *Friedensappell* 361-363.

30. Numerosas reimpresiones. Texto crítico: W. STEGLICH, *Friedensappell* 342s.

31. Es fundamental W. STEGLICH, *Friedenspolitik* I; V. CONZEMIUS, *L'offre*. Deben mencionarse también, para la política francesa, P. RENOUVIN, *Le gouvernement français devant le message de paix du Saint-Siège* (août 1917), en *Religion et Politique. Les deux guerres mondiales. Histoire de Lyon et du Sud-Est* (homenaje a A. Latreille) (Lyón 1972) 287-302; para la política inglesa, W. STEGLICH, *Die Haltung der britischen Regierung zur päpstlichen Friedensaktion von 1917*, en id., *Verhandlungen* 365-409.

y la Iglesia. No hay, en cambio, una opinión unánime sobre las razones y las consecuencias de las decisiones alemanas de septiembre. Se sabe ciertamente que, en cuestiones de política exterior, Michaelis seguía los puntos de vista del secretario de Estado, Kohlmann, y éste, al igual que Bethmann Hollweg, quería conceder total independencia a Bélgica. Pero por razones de táctica en las negociaciones, y también tal vez por razones de política interior, Kohlmann sólo quería aprovechar la mediación vaticana al final de un plan de tres fases. Primero pretendía hacer sondeos privados en Inglaterra, a través del diplomático español Villalobar, sobre la base de anunciar la disposición alemana a hacer concesiones sobre Bélgica; seguirían luego negociaciones germano-británicas de tipo más formal y vendrían, en fin, las negociaciones de paz por mediación vaticana y la declaración definitiva de la renuncia a Bélgica. Este esquema, tan finamente elaborado, fracasó en Madrid y en Londres. A la pregunta de si la renuncia al plan en tres fases y la aceptación directa de la propuesta pontificia era realizable dada la situación de la política interna germana y si hubiera aportado (mayor) éxito a la política exterior de Alemania, no puede darse una clara respuesta, porque se mezclan aquí muchas hipótesis.

En este contexto, es también importante analizar la postura adoptada por las restantes potencias ante el llamamiento a la paz.

Las otras tres potencias centrales dieron respuesta formal a la nota del papa, que en lo esencial, se distanciaba poco de la línea alemana [32]. En cambio, Rusia, Francia e Italia eligieron una de las formas más hirientes para rechazarle: el silencio total. La actitud de Estados Unidos (27 de agosto) [33] estaba básicamente condicionada por la política interior de aquel país. Wilson declaró que una Alemania imperial no estaba capacitada para entablar negociaciones de paz. La política inglesa no hizo suya esta rotunda negativa. El 21 de agosto se cursaron instrucciones al enviado inglés ante el Vaticano para dar una respuesta matizada [34] que «hasta cierto punto coincidía con la iniciativa papal»

---

32. Numerosas reimpresiones. Texto crítico: W. Steglich, *Friedensappell* 210s (Austria-Hungría: 20 de septiembre de 1917), 227s (Bulgaria: 20 de septiembre de 1917), 231-233 (Baviera: 21 de septiembre de 1917), 223-225 (Turquía: 30 de septiembre de 1917).

33. Numerosas reimpresiones. Texto crítico: W. Steglich, *Friedensappell* 422-424.

34. Texto crítico: W. Steglich, *Friedensappell* 335.

(W. Steglich). Por razones que no se pueden precisar, París se adhirió al principio a esta iniciativa, tal como Londres comunicó a Roma el 23 de agosto[35]. Las instrucciones londinenses del 21 y del 23 de agosto indujeron al Vaticano a pensar que Francia estaba plenamente dispuesta a las negociaciones y que Inglaterra lo estaba en un grado notable. Era una valoración excesivamente optimista. El 26 de agosto Francia anunciaba a Inglaterra un cambio de opinión e instaba a que también este país se distanciara de la propuesta. Hasta qué punto Inglaterra siguió los deseos franceses es cosa discutida[36]. La disposición real de Inglaterra a entablar negociaciones el 30 de agosto ha sido descrita en términos muy precisos por Steglich, quien opina que Londres «quiso retrasar su postura definitiva hasta tener ideas claras sobre las concesiones que estaban dispuestas a hacer las potencias centrales»[37].

En este contexto se comprende bien que, a finales de agosto, Pacelli debía estar firmemente convencido de que con la renuncia alemana a Bélgica se daba vía libre a las negociaciones de paz. Pero se advierte también que en la citada fecha aquella declaración alemana no constituía, de ningún modo, una garantía de éxito. No es posible determinar cuál habría sido la reacción de Londres de haberse producido la declaración alemana. Históricamente puede asegurarse que el silencio alemán sobre la cuestión belga el 19 y 24 de septiembre ahorró al Gobierno inglés la necesidad de dar una respuesta política a Alemania que, por un lado, pudiera ser aceptada en su política interior y, por el otro, pudiera ser defendida por su política exterior.

El fracaso de la iniciativa del 1.º de agosto de 1917 no movió al papa a una modificación fundamental de su actitud, dispuesta a la mediación. Así, en febrero de 1918, Gasparri ofreció al Gobierno italiano la mediación para negociaciones separadas con Austria-Hungría, lo que llevó, también esta vez, a la elaboración de los planes correspondientes, aunque el proyecto quedó paralizado debido a las diferencias internas italianas[38]. En el curso

35. Texto crítico: W. STEGLICH, *Friedensappell* 337.

36. Las fuentes nada dicen sobre este punto. Cf. las explicaciones en P. RENOUVIN, *Le gouvernement français* 298 y W. STEGLICH, *Die Haltung*, 380.

37. W. STEGLICH, *Die Haltung* 390.

38 Cf. F. MARGIOTTA BROGLIO, 45-49.

ulterior de la guerra Benedicto XV no volvió a hacer declaraciones públicas concretas sobre los problemas de la paz.

Pero durante las negociaciones de la paz de París el papa no tuvo ya necesidad de mostrarse tan prudente y reservado. No pudo, ciertamente, ejercer ningún tipo de influencia sobre el contenido de los tratados [39], porque fue excluido tanto del Congreso como de la Liga de naciones. No obstante, el secretario de la congregación vaticana para asuntos eclesiásticos extraordinarios, Bonaventura Cerretti, pudo asistir durante algún tiempo, en 1919, a las sesiones del congreso, en calidad de representante privado del papa. Pudo así entablar algunos contactos que llevaron al establecimiento de relaciones diplomáticas con los nuevos Estados de la Europa central oriental y constituyeron el punto de partida para la firma de varios concordatos. En conjunto, la política exterior vaticana se esforzó por multiplicar su presencia en el foro internacional y por establecer tratados con todos los Estados, punto en el que dio evidentes muestras de estar dispuesta a hacer numerosas concesiones. Fue, por ejemplo, un evidente indicio de su deseo de reconciliación el hecho de que la encíclica *Pacem Dei munus* (23 de mayo de 1920) [40] suprimiera ciertas restricciones impuestas desde 1870 a las visitas de los jefes de gobierno católicos que eran recibidos en el Quirinal. Esta encíclica encomendaba, por lo demás, al episcopado, la tarea de inculcar a los fieles sentimientos de auténtica paz, con lo que se distanciaba claramente de los trabajos por la paz de la conferencia de París, que no habían sido guiados por el espíritu de reconciliación. Uno de los grandes logros de aquella voluntad de reconciliación vaticana fue el restablecimiento de relaciones diplomáticas con Francia, el año 1921. En el momento de la inesperada muerte de Benedicto XV, el 22 de enero de 1922, el prestigio de la política exterior de la Santa Sede había aumentado considerablemente respecto del que tenía en 1914. Clara muestra de ello era el hecho de que el número de representantes diplomáticos ante el Vaticano se había más que doblado.

---

39. De todas formas, pudo lograrse que se entregaran al Vaticano, en virtud del art. 238 del tratado de Versalles, las estaciones misionales; cf. G. JARLOT, 440s.

40. AAS 12 (1920) 209-218.

Los acuerdos de Letrán de 1929

La «cuestión romana» hasta 1926

También en la elección de Pío XI, el 6 de febrero de 1922, los criterios decisivos fueron primariamente los intraeclesiásticos, no los políticos. Nadie podía saber en aquellas fechas que este hombre, sin preparación política, cuya vida había transcurrido hasta 1918 entre libros y manuscritos, estaba llamado a concertar los acuerdos de Letrán y a tomar la decisión política más importante del papado desde el año 1870. Los acuerdos del 11 de febrero de 1929 ponían punto final a una historia más que milenaria de los Estados pontificios: eliminaban, al mismo tiempo, la «cuestión romana», que venía pesando sobre la Santa Sede desde 1870.

No habían faltado ciertamente, en los decenios subsiguientes al 1870, las reflexiones, propuestas y tentativas para superar la «cuestión romana» en un espíritu de conciliación *(conciliazione)*[41]. Pero, en principio, nada se había adelantado. También Pío XI repitió, en su encíclica inaugural *(Ubi Arcano Dei)* de 23 de diciembre de 1922[42], aunque con formas más conciliadoras, las reservas jurídicas de sus predecesores contra la ocupación de los Estados pontificios, que había convertido al papa en el «prisionero del Vaticano», y contra la «ley de garantías» italiana de 13 de mayo de 1871.

Pero, con el paso del tiempo, la «cuestión romana» había perdido para la política interior italiana el papel de problema de primera magnitud. Se le facilitaba así a la monarquía el camino hacia el entendimiento. Por otra parte, los gobiernos liberales dependían cada vez más de los votos católicos. Por razones teóricas y tácticas, el político más destacado en los años anteriores al 1914, Giolitti, había puesto en circulación, sustituyendo la vieja fórmula de Cavour de «la Iglesia libre en un Estado libre» (27 de marzo de 1861), la nueva imagen de «las dos paralelas» (30 de

41. En resumen en P. SCOPPOLA, *La Chiesa.*
42. AAS 14 (1922) 673-700.

mayo de 1904), que, aunque no se encuentran en una regulación fijada por tratado, tampoco pueden chocar (en conflicto). Por esta razón, no podía ser actual, bajo Pío X, una política de conciliación.

Bajo Benedicto XV se había modificado el escenario. En una célebre entrevista, el 28 de junio de 1915[43], el cardenal secretario de Estado, Gasparri, se distanció de la tradición de la rígida política reivindicativa y más tarde hizo saber a las potencias, por canales diplomáticos, que el Vaticano intentaba llegar a un acuerdo con Italia no mediante presión política, sino mediante negociación y compromiso. Pero, durante el curso de la contienda bélica, esta postura carecía de toda viabilidad. Tampoco después de finalizada la guerra fue posible —debido a que la Santa Sede quedó excluida de las negociaciones de paz— reanudar las conversaciones italo-vaticanas de forma que quedaran involucrados en ellas otros Estados. Con todo, al margen de la Conferencia de París, el 1.º de junio de 1919 se produjo un contacto entre Cerretti y el primer ministro italiano, Orlando, sobre la base de un texto[44] elaborado por Gasparri. El texto debía contener los siguientes puntos: en primer lugar, la petición de una revisión material de la ley de garantías italiana de 1871; en segundo lugar, la renuncia a la internacionalización formal de la cuestión romana, aunque sí una garantía de los demás Estados a favor del resultado de las negociaciones, mediante el ingreso del Estado Vaticano en la Liga de naciones; en tercer lugar, un entendimiento entre la monarquía y el papado mediante el reconocimiento por parte italiana de un Estado Vaticano independiente, con unos territorios ampliados.

A diferencia de las regulaciones de 1929, es seguro que el *apunto* de Gasparri no incluía la petición de compensaciones económicas y probablemente tampoco la de un simultáneo concordato[45]. Orlando aceptó el plan de Gasparri, pero no consiguió el beneplácito del monarca italiano[46]. A la caída de Orlando (19 de

---

43. En el influyente periódico católico «Corriere d'Italia». Texto: CC 66, 3 (1915) 236-239.

44. Para la reconstrucción del contenido, cf. P. SCOPPOLA, *La Chiesa* 4-6.

45. Así P. SCOPPOLA 5s; se citan aquí las opiniones divergentes, a las que podría añadirse la de G. MARTINA 119.

46. F. MARGIOTTA BROGLIO 366s 537s.

junio de 1919) no se interrumpieron las conversaciones sobre el tema pero, al parecer, también el nuevo primer ministro, Nitti, fracasó en este punto ante el rey Vittorio Emanuele III [47].

En aquel primer año de posguerra, la opinión pública pudo conocer, por múltiples indicios, la disposición del Vaticano a negociar. Éste esperaba, como declaró Gasparri en una entrevista de 29 de septiembre de 1921 [48], la aparición de un estadista con el que poder iniciar conversaciones. El programa del *Partito Popolare* (católico) [49], fundado el 18 de enero de 1919, no contenía, como objetivo a corto plazo, ninguna alusión a un tratado que pusiera fin a la cuestión romana. En cambio, el jefe del fascismo, el ateo Benito Mussolini, se retractó, en un célebre discurso parlamentario de 21 de junio de 1921 [50], de sus anteriores declaraciones antieclesiásticas y expresó su clara disposición a la conciliación con el papado. Ésta era la situación a la muerte de Benedicto XV.

El cambio de pontífice no comportó modificaciones en la orientación de la política exterior vaticana. Así pudo verse ya en el hecho de que, rompiendo la tradición, Pío XI confirmó en su cargo al cardenal secretario de Estado. Acentuar la importancia de esta continuidad personal no equivale a decir que Pío XI se viera hasta cierto punto dominado por su burocracia, sino todo lo contrario. Achille Ratti era, ciertamente, un hombre ajeno a la Curia, pero estaba dotado de una fuerte personalidad, con acusada capacidad para formarse un juicio independiente, comprender con rapidez las situaciones y actuar con energía. De ahí que pueda afirmarse que los acuerdos lateranenses son su obra histórica, sobre todo si se tiene en cuenta que participó personalmente y analizó hasta en sus menores detalles el tratado desde sus orígenes. Por otra parte, su política pactista se situaba enteramente en la línea de continuidad de Benedicto XV. Tampoco la sustitución de Gasparri por Pacelli, el 9 de febrero de 1930, significaba un cambio de orientación. No es posible hoy concretar

---

47. Así F. MARGIOTTA BROGLIO 71; P. SCOPPOLA, *La Chiesa* 32.

48. Texto renovado en P. SCOPPOLA 46-51.

49. Sobre esto, D. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia* II. *Il partito popolare italiano* (Bari 1966).

50. Extracto del texto: P. SCOPPOLA, *La Chiesa* 52s. Sobre este punto, cf. R. DE FELICE, *Mussolini il fascista* I. *La conquista del potere 1921-1925*, Turín 1966 (citado como R. DE FELICE II) 126s.

los motivos reales que indujeron al papa a este cambio, sobre el que se han hecho múltiples conjeturas[51].

La época del dominio de Mussolini (primer ministro el 30 de octubre de 1922) ofreció, ya desde sus comienzos, una imagen bifronte. Las medidas favorables a la Iglesia se daban la mano con la violencia de los grupos de choque. El Vaticano reaccionó al principio ante estas tácticas con una extremada reserva. No se intentaba llegar a acuerdos sobre cuestiones de principio, sino sólo sobre puntos concretos de actualidad[52]. Esto era a todas luces el resultado de un encuentro secreto entre Gasparri y Mussolini, el 19 ó el 20 de enero de 1923, en la residencia privada del presidente del Banco de Roma, Carlo Santucci. Probablemente este encuentro estaba limitado, al principio, a examinar la situación del mencionado Banco —hundido en dificultades— que estaba controlado por el Vaticano. Su quiebra —que hubiera tenido consecuencias catastróficas para el catolicismo italiano— era inevitable sin la ayuda del Estado[53]. Pero el encuentro sirvió también, sin duda, para mutuos sondeos y en él se concertó recurrir en el futuro al jesuita Pietro Tacchi Venturi como mediador. La primera intervención comprobable del jesuita ante Mussolini tuvo lugar el 9 de febrero de 1923.

La reservada actitud del Vaticano respondía al deseo de evitar un choque frontal con el fascismo, sobre todo, evidentemente, por el temor de que el enfrentamiento podría acarrear funestas consecuencias para las organizaciones católicas. Sólo durante cierto tiempo, hasta finales de mayo de 1923[54], y no más allá de ciertos límites, apoyó el Vaticano al Partido popular. Entre finales de junio de 1923 y los últimos días de octubre de 1924, la Santa Sede fue eliminando por etapas, del campo político, a su funda-

---

51. Una exposición global de los comentarios contemporáneos en «Ecclesiastica» 10 (1930) 135-139. A. OTTAVIANI, *Pio XI e i suoi Segretari di Stato*, en *Pio XI nel trentesimo della morte (1939-1969)*, Milán 1969, no menciona esta cuestión, pero es una fuente muy importante para la biografía de estos dos secretarios de Estado.

52. R. DE FELICE II, 497.

53. El Banco di Roma era el banco particular de numerosas organizaciones católicas, financiaba la prensa católica, ofreció ayudas ocasionales al Partido popular y, sobre todo, mantenía estrechas relaciones económicas con el Credito Nazionale y con la red de bancos Raiffeisen, fundada en el siglo XIX. Sobre el encuentro Gasparri - Mussolini, cf. R. DE FELICE II, 494ss.

54. Todavía el 24 de mayo de 1923, «L'osservatore romano» apoyaba la política de Gasperi (R. DE FELICE II, 527s).

dor, don Luigi Sturzo (1871-1959)[55]. Mientras permanezcan cerrados los archivos vaticanos relativos a aquellos sucesos, será difícil llegar a una valoración correcta de su problemática[56]. En la campaña electoral de 1924 el Vaticano mostró una gran reserva frente a las acciones violentas de los fascistas[57]. El 9 de septiembre de 1924 el papa condenó personalmente toda posible coalición del Partido popular con los socialistas, fieles a la constitución[58]. El 3 de enero de 1925 Mussolini superó la crisis provocada por el caso Matteotti y se inició la auténtica estructuración del régimen fascista, que se prolongó hasta el año 1943. Este régimen se caracterizó esencialmente por la represión de los revolucionarios radicales, elementos auténticamente[59] fascistas, y por las concesiones de Mussolini a las fuerzas y grupos más conservadores que le apoyaban, es decir, en un cierto sentido, concesiones a las fuerzas moderadas. Los decretos de noviembre de 1926 consolidaban definitivamente esta situación.

En este período se inició, por parte de Italia, la política que desembocó en los acuerdos lateranenses. A comienzos de 1925 nombró el gobierno una comisión encargada de la revisión del derecho civil italiano frente a la Iglesia que, entre febrero y diciembre de aquel año, preparó las innovaciones pertinentes[60]. Ocupó la presidencia un antiguo diputado del Partido popular (del ala del centro derecha) y formaron parte de la misma, con los pertinentes permisos pontificios, tres canónigos de las basílicas pontificias romanas. El informe final de la Comisión fue aprobado por unanimidad. Respondía casi en su totalidad a los deseos eclesiásticos. El episcopado italiano reaccionó de forma

---

55. Las etapas decisivas fueron: el 7 de julio de 1923 cese en el cargo de secretario del PPI; el 19 de mayo de 1924 cese como presidente del PPI; el 25 de octubre de 1924 emigración a Londres. Para la presión que ejerció el Vaticano en estas decisiones, cf. Sturzo al cardenal Bourne, en carta del 15 de noviembre de 1926, en F. Piva - F. Malgari, *Vita di Luigi Sturzo,* Roma 1972, 291, nota 8.

56. Para el problema de Sturzo, cf. las observaciones, importantes en este contexto, de L. Volk, *Geschichte* 125s.

57. Cf. R. de Felice II, 578-589 (las elecciones del 6 de abril de 1924).

58. Cf. R. de Felice II, 659ss.

59. «Auténticamente» en el sentido de la época anterior al 30 de octubre de 1922 y posterior al 25 de julio de 1943. Para lo que sigue, R. de Felice II, 729, y id., *Mussolini il fascista* II. *L'organizzazione dello Stato fascista 1925-1929,* Turín 1968, (citado como R. de Felice III) 3ss.

60. Las actas en P. Ciprotti (dir.), *Atti della Commissione per la riforma delle leggi ecclesiastiche del Regno (12 febbraio - 31 dicembre 1925),* Milán 1968.

muy positiva. El resultado de aquellas consultas constituía, en su tenor material, una pieza del concordato lateranense de 1929. Pero el papa rechazó las conclusiones, primero verbalmente (26 de diciembre de 1925) y luego de forma definitiva, mediante un escrito al cardenal secretario de Estado, Gasparri (18 de febrero de 1926)[61], en el que se establecía el principio de que aquellas inovaciones debían ir acompañados de la regulación, por tratado, de la cuestión romana.

Esta actitud resultaba tanto más sorprendente cuanto que, por aquel entonces, existían a ambas orillas del Tíber —y el Vaticano lo sabía perfectamente— opiniones convergentes sobre la cuestión. En la primavera de 1925 había elaborado Carlo Santucci —en calidad de persona privada— un proyecto para la regulación de la cuestión romana[62]. En él se analizaban uno por uno los problemas, siguiendo, en términos generales, la línea del programa Gasparri de 1919, salvo en dos temas importantes: en efecto, Santucci incluía los problemas financieros[63], no mencionados en 1919, y exponía ciertas dudas sobre la internacionalización de la cuestión romana. Para Santucci el modo de proceder era un entendimiento de Italia con la Santa Sede sobre el contenido (material), pero preveía una regulación (formal) mediante innovaciones estatales unilaterales de la ley de 1871. En este punto, el ministro de justicia era de otro parecer. Opinaba que debería llevarse a cabo un tratado formal, que luego se introduciría en la legislación italiana y se daría a conocer a los gobiernos de los demás países. Se trataba, evidentemente, de una oferta de negociación. Más tarde supo Santucci que el papa había manifestado que juzgaba preferible dejar a su sucesor la regulación de temas tan difíciles[64].

En consecuencia, en el verano de 1925 la Santa Sede abandonó el proyecto de Santucci y en el invierno de 1925-1926 re-

61. Texto en P. Scoppola, *La Chiesa* 117s.

62. Texto en G. de Rosa, *I conservatori nazionali. Biografia di Carlo Santucci*, Brescia 1962, 195ss; además, F. Margiotta Broglio 226-248.

63. En la ley de garantías de 13 de mayo de 1871, el Estado italiano ofrecía, como compensación por los ingresos pontificios que anteriormente obtenía el papa de los Estados de la Iglesia, una suma anual de 3,25 millones de liras. El papa rechazó la oferta. Dada la constante depreciación de la moneda, la citada suma estaba muy lejos de conservar su valor inicial.

64. P. Scoppola, *La Chiesa* 111.

chazó la idea de leyes estatales unilaterales de reforma. Sobre las razones de esta postura sólo cabe formular hipótesis[65]. Lo único seguro es, que, dada la gran importancia del tema para el futuro de la Iglesia, la Curia se tomó su tiempo. Las negociaciones que desembocaron en los acuerdos de Letrán se iniciaron el 5 de agosto de 1926.

El camino hacia los acuerdos lateranenses (1926-1929)

Las negociaciones que llevaron a los acuerdos lateranenses se prolongaron durante dos años y medio (del 5 de agosto de 1926 al 10 de febrero de 1929, aunque con interrupciones) y fueron llevadas en secreto. La discreción se vio favorecida por el modesto rango de los negociadores. En nombre de la Santa Sede intervino Francesco Pacelli, hermano de Eugenio Pacelli, laico, jurista al servicio del Vaticano. Para asesorarle en el análisis de las materias del concordato le ayudó, durante algunas fases, el prelado Borgongini Duca, de la secretaría de Estado. El negociador por parte del gobierno italiano fue (hasta la fecha de su muerte, el 4 de enero de 1929) el consejero de Estado Domenico Barone. A partir de este momento, ya intervino personalmente Mussolini en las negociaciones, ayudado en la fase final por altos funcionarios del gobierno. La firma de los acuerdos y los instrumentos de ratificación (7 de junio de 1929) fueron realizados, en nombre de Italia, por el mismo Mussolini y en nombre del Vaticano por Gasparri. La materia de las negociaciones se dividía en tres acuerdos: en uno de ellos se regulaba, en un marco político (tratado de Letrán), la cuestión romana, al que se añadían (como apéndice IV) los acuerdos financieros y el concordato.

En otro lugar (cf. capítulo 5) se analiza el aspecto histórico-jurídico de estos tratados. Aquí nos interesa solamente su dimensión política, de modo que no se discutirán los detalles de la historia del acuerdo[66]. El curso de las negociaciones estaba con-

65. Sobre esto, R. DE FELICE III, 29s, 106-115, donde se mencionan además otras hipótesis.

66. Ofrece una útil introducción G. MARTINA, *Sintesi storica*, en A. DE GASPERI, *Lettere sul Concordato*, Brescia 1970, 113-173.

dicionado desde el comienzo por el hecho de que ya antes de la iniciación oficiosa de las prenegociaciones ambas partes habían discutido sus respectivas exigencias mínimas y habían alcanzado un acuerdo de principio sobre los puntos esenciales del tratado. La única condición de Mussolini, de que la Santa Sede reconociera el carácter definitivo de los acuerdos y, por ende, admitiera la situación creada a partir de 1870, fue aceptada por el papa. Italia, por su parte, reconocía la plena y absoluta soberanía del Vaticano, aunque el gobierno italiano no admitió hasta el 22 de enero de 1929 la importante expresión de *Stato* para designar a la Ciudad del Vaticano[67]. La monarquía reconocía en principio las deudas que tenía contraídas con la Santa Sede (a tenor del art. 3 de la ley de garantías de 13 de mayo de 1871).

En enero y febrero de 1929 quedaban superadas las últimas grandes dificultades de contenido y las numerosas pequeñas cuestiones de detalle para la redacción del texto. En la cuestión de las deudas, Italia opuso al programa vaticano maximalista (según el esquema de concordato de 5 de diciembre de 1926)[68], su propio programa minimista (22 de febrero de 1927)[69]. El compromiso final (art. 36) constituía sin duda una solemne confirmación de los principios eclesiásticos, pero se sacaban de ellos consecuencias prácticas de alcance muy limitado. Así, pues, el compromiso no había llegado a una plena inteligencia sobre las cuestiones esenciales. En el complejo problema del derecho matrimonial se logró un entendimiento mucho más favorable a la postura vaticana. Cuando, el 19 de enero de 1929, el ministro de justicia italiano afirmó que la aceptación del derecho matrimonial canónico por el Estado significaría una convulsión total del derecho civil italiano *(sovvertimento delle norme)*, el papa se apresuró a declarar, al día siguiente, que era inaceptable toda concesión en la sustancia de este punto. Era preferible que fracasara todo el esfuerzo de la *conciliación*. Con esta enérgica advertencia logró imponer su punto de vista[70]. En aquel momento podía mostrarse tan inflexible porque inmediatamente antes había consentido una

---

67. F. Pacelli, *Diario* 170.
68. Texto (art. 31-41) en F. Pacelli, *Diario* 260ss.
69. Texto (art. 36, 37) en F. Pacelli, *Diario* 282.
70. F. Pacelli, *Diario* 116.

reducción sustancial de las peticiones financieras ya aceptadas por Mussolini el 14 de enero. De dos mil millones de liras se pasaba a 1750 millones y, además, se le ofrecían a Italia modalidades de pago favorables [71].

Respecto de la significación histórico-política de los acuerdos de Letrán, nadie duda que su firma constituyó para Mussolini «un grande e indiscutible éxito», «uno de los mayores que cosechó» [72] en su vida, en opinión de su competente biógrafo. No es menos cierto que para el jerarca fascista la reconciliación de 1929 tenía un simple carácter instrumental, que obedecía a simples razones tácticas. Se discute mucho, en cambio, la significación de los acuerdos para la Santa Sede. Aquí no puede hablarse ciertamente de éxito desde todos los puntos de vista, aun prescindiendo de algunos detalles criticables. En esta cuestión debe partirse de la concepción que de sí misma tiene la Iglesia moderna, que quiere ser una Iglesia de la pastoral, y de los grandes objetivos del papa, cuya actuación, en conjunto, no era entonces, ni fue nunca, guiada por metas primariamente políticas, sino por la voluntad de crear unas posibilidades mejores y más eficaces para el cuidado de las almas [73]. Desde esta perspectiva, es preciso distinguir entre objetivos a corto y a largo plazo.

A corto plazo, los acuerdos lateranenses aportaron a la Iglesia innegables ventajas. Con ellos se puso fin a la intromisión del Estado en la Iglesia italiana y en la administración eclesiástica. El Vaticano pudo desprenderse de un pesado lastre histórico y conseguir para el centro dirigente de la Iglesia mundial la indispensable autonomía económica, ventaja muy estimable para la imprescindible independencia del papado. Además, en virtud del artículo 43 del concordato (párrafo 1) sobre protección de las asociaciones, la Iglesia conseguía una sólida posición jurídica para la defensa de las organizaciones católicas. De este modo quedaba asegurada su presencia en el mundo italiano, mucho más allá de los estrictos círculos del clero y del episcopado, sobre los que el Estado perdió una gran parte de su influencia de tipo perso-

---

71. De esta suma, se pagarían al contado 750 millones de liras; los 1000 millones restantes se consideraban préstamos estatales italianos al 5 por 100 (16 de enero de 1929: F. PACELLI, *Diario* 162).

72. R. DE FELICE III, 415.

73. G. MARTINA 134. deja abierta la interpretación «política».

nal y político. Por lo demás, habla por sí mismo el júbilo general que estalló en el país al difundirse la súbita noticia de la firma de los tratados. Un católico y demócrata tan acrisolado como Alcide de Gasperi (1881-1954), el último secretario del entonces prohibido partido popular, manifestó, bajo la impresión inmediata de la firma, que incluso un don Sturzo, de haber sido papa, habría firmado aquel acuerdo, que liberaba definitivamente a la cumbre de la Iglesia de su lastre de negocios temporales[74]. Los tratados de Letrán consolidaron, por supuesto al régimen y a la dictadura: pero también éstos pasarían. En el futuro, la Iglesia no se vería constantemente tentada, como en el pasado, a hacer concesiones inoportunas para resolver la cuestión romana, y, además, se había logrado una solución sin las complicaciones de una garantía internacional. Esto preponderaba sobre el resto. Más problemática era, en cambio, la política del concordato para el futuro.

Se toca aquí el segundo aspecto, el de las consecuencias a largo plazo. Justamente en este punto las opiniones siguen estando muy divididas. La pregunta decisiva es si, al aceptar los favores del régimen de Mussolini, la Iglesia ponía en peligro o renunciaba a su propia identidad. No se dio este caso. Si en las primeras semanas posteriores a la firma, Pío XI había esperado —tal como daban a entender algunos indicios— que Italia volvería a ser un «Estado católico», en el sentido que tenía esta expresión en la época preliberal, los argumentos esgrimidos por Mussolini en el mes de mayo, en los debates parlamentarios sobre la ratificación, le hicieron ver que la realidad era muy distinta. Apenas dos meses y medio después de la firma, las diferencias eran ya tan grandes que el 6 de junio aún no se sabía con plena seguridad si los acuerdos entrarían en vigor al día siguiente, 7 de junio. La ratificación sólo fue posible porque ambas partes llegaron a un compromiso formal dilatorio que encubría, aunque no resolvía, las oposiciones de principio[75].

---

74. Carta a S. WEBER, de 12 de febrero de 1929 (A. DE GASPERI, *Lettere* 63).

75. Los cuatro borradores del texto de los comunicados en F. PACELLI, *Diario* 151-153. La cuestión debatida era de tipo contractual jurídico, a saber, si el concordato lateranense debería considerarse parte integrante de los acuerdos de Letrán (y, por tanto, era tan inmutable como estos últimos) o no. Sobre este punto, el 30 de mayo de 1929 el papa escribía a Gasparri (texto en «L'osservatore romano», 6 de junio de

En los años siguientes, Mussolini tuvo que reconocer que la Iglesia no le prestaba un apoyo incondicional —ni en política interior, ni tampoco en la política exterior—. La Acción católica cobró, en cambio, un poderoso impulso, sobre todo en los grupos juveniles y estudiantiles. Y esto significaba un obstáculo —más poderoso a medida que transcurrían los años— a la penetración de las tendencias fascistas en el seno de la sociedad, como el propio Mussolini fue advirtiendo poco a poco. Se llegó así a la gran crisis del año 1931, en el curso de la cual la política exterior pontificia llegó hasta el límite de sus posibilidades y sufrió, al final, una grave derrota.

Después de los acuerdos lateranenses: las crisis de 1931 y 1938

Mussolini desencadenó la crisis de 1931 movido fundamentalmente por consideraciones de política interna[76]. La Acción católica estaba ganando demasiado terreno. El gran enfrentamiento se inició en marzo, con acusaciones de la prensa de los sindicatos fascistas, que afirmaban que la Acción católica estaba desbordando sus competencias y se inmiscuía en el campo sociopolítico. Con el telón de fondo de la polémica de prensa desatada entre católicos y fascistas, en abril el Gobierno planteó, por vía diplomática, una serie de exigencias que fueron rechazadas por la Santa Sede. Se discutían dos problemas: el problema objetivo de dónde debía situarse la frontera entre lo eclesiástico y lo no eclesiástico, y el problema político de quién debía determinar esta línea fronteriza. La Iglesia reclamó para sí una competencia ilimitada y autónoma sobre la segunda cuestión. Respecto de la primera, pedía el derecho a tener unas determinadas organizaciones no meramente religiosas (liturgia y administración de los sacramentos), sino también de otras que pudieran trabajar en el ámbito del catolicismo social. En el concordato, Italia había reconocido la Acción católica, bajo dirección eclesiástica, y sus co-

---

1929; luego en AAS 21 [1929] 297-306; extractado en P. Scoppola 217-225): «Ne viene che "simul stabunt" oppure "simul cadent"; anche se dovesse per conseguenza cadere la "Città del Vaticano" col relativo Stato. Per parte Nostra, col divino aiuto *impavidum ferient ruinae.*»

76. R. de Felice IV, 250-253.

rrespondientes organizaciones, así como «su actividad, fuera de todo partido político, para difundir y poner en práctica los principios católicos» (art. 43, párrafo 1).

El 19 de abril, Pío XI intervino públicamente en la contienda [77]. Se pronunció a favor de las organizaciones católicas sociales, de las que afirmó que eran «legítimas», «necesarias» e «imprescindibles»; pocos días más tarde, el 26 de abril [78], atacó duramente, en una carta al cardenal de Milán, Schuster, la educación fascista de la juventud, basada en el odio y en la infamia. En este contexto, las grandes manifestaciones católicas de mediados de mayo estaban cargadas de un particular acento político [79]. El 29 de mayo, Mussolini disolvía, por procedimiento administrativo, todos los grupos de jóvenes y estudiantes católicos [80].

Tras una serie de inútiles protestas e intercambios de notas, el 29 de junio de 1931 el papa reaccionó contra aquella acción policial en la encíclica *Non abbiamo bisogno* [81]. Ya la elección misma del medio de combate entrañaba un reto de primer orden. En largos y duros pasajes, la encíclica fustigaba el ataque fascista como una acción injusta, claramente hostil a la Iglesia. El monopolio de la educación de la infancia y de la juventud detentado por Mussolini se apoyaba, según este documento, en una «ideología que desemboca, por pasos lógicos, en una verdadera y auténtica divinización del Estado de carácter pagano, que está en total contradicción con los derechos naturales de la familia y los derechos sobrenaturales de la Iglesia.» La «concepción (fascista) del Estado, que reclama para sí totalmente, y sin excepciones, a la joven generación» es «para un católico, de todo punto inconciliable con la doctrina católica». El juramento exigido a los miembros de las organizaciones fascistas sería «tal como aparece, inadmisible» y sólo podría prestarse, a lo sumo, con *reser-*

---

77. Discurso ante el comité diocesano de la Acción católica de Roma («L'osservatore romano», 20-21 abril 1931).

78. AAS 23 (1931) 145-150.

79. Celebración del 40 aniversario de la encíclica *Rerum Novarum* y primera asamblea general de la Acción católica italiana. Cf. «Ecclesiastica» 11 (1931) 267-280, 290-294.

80. R. DE FELICE IV, 258s.

81. AAS 23 (1931) 285-312, publicado el 6 de julio; «L'osservatore romano» fechaba el texto como del 5 de julio. F. ENGEL-JANOSI, *Vom Chaos zur Katastrophe. Vatikanische Gespräche 1918 bis 1938, vornehmlich auf Grund der Berichte des österreichischen Gesandten beim Hl. Stuhl* (Viena - Munich 1971) 229-255.

vatio mentalis. Con todo, la encíclica no pretendía llegar a la ruptura definitiva con el régimen. Insistía en que, hasta entonces, el papa se había abstenido de una «condena formal y expresa» y que tampoco ahora quería «en modo alguno condenar al partido fascista en cuanto tal». Lo que se condenaba era sólo aquella parte de su programa y de su gestión que «son inconciliables con el nombre y la confesión de un católico».

La encíclica presentaba, pues, un doble y opuesto carácter: podía significar delimitación y disposición a negociar. Esta ambivalencia fue tal vez el resultado de un compromiso intravaticano entre dos grupos con diferentes concepciones sobre el conflicto desencadenado[82]. En todo caso, ya el 23 de julio había iniciado el papa negociaciones con Mussolini para llegar a un arreglo, que concluyeron con un acuerdo escrito[83], en virtud del cual quedaba superada la disputa y que, por analogía con la *conciliazione* de 1929, recibió el nombre de *reconciliazione.*

El acuerdo de septiembre no era ciertamente un compromiso sin vencedores ni vencidos, sino un claro triunfo de Mussolini[84]. En él se enumeraban las organizaciones y las tareas de las asociaciones protegidas por el concordato, lo que significaba la renuncia a una regulación eclesiástica autónoma y, consiguientemente, una decisión de principio que iba en contra de los intereses de la Iglesia. En cuanto al contenido, la mayoría de los puntos entrañaba un triunfo del Estado. La Acción católica italiana quedó parcelada en 250 asociaciones diocesanas jurídicamente independientes entre sí y se aceptó además la práctica prohibición de que sus dirigentes fueran antiguos miembros del Partido popular. En términos generales se les prohibía todo tipo

82. Según R. DE FELICE IV, 264s, Gasparri y Pacelli se hallaban entre los moderados, mientras que Marchetti-Selvaggiani y Borgongini Duca pertenecían al grupo de los más intransigentes.

83. El texto ha conocido numerosas reimpresiones, la última en A. MARTINI, *Gli accordi per l'Azione Cattolica nel 1931,* en CC 111, 1 (1960) 574-591, renovado en id., «Studi» 147-173, aquí 171; R. DE FELICE IV, 268s. Son fundamentales para esta crisis de 1931 A. MARTINI, o.c., e id., *Il conflitto per l'Azione Cattolica nel 1931,* en CC 111, 1 (1960) 449-458; renovado, id., «Studi», 131-146.

84. Así P. SCOPPOLA 225s, R. DE FELICE IV, 269. Mantienen otra opinión A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni,* Turín 1952, 666: «Pace di compromesso, senza vincitore né vinti.» R. AUBERT, *Geschichte* V/1, 190: el acuerdo «respondía en líneas generales» a la encíclica. Tienen opinión contraria J. SCHMIDLIN IV, 113, donde ofrece un interesante informe sobre la opinión de Sturzo de 5 de septiembre de 1931; R. DE FELICE IV, 270s.

de tareas sindicales o parasindicales y, respecto de su trabajo de formación social, casi se vieron obligados, pocos meses después de la *Quadragesimo anno* (cf. capítulo VII) a convertirse en el punto de apoyo ideal del sistema corporativo fascista. No se hablaba para nada de la supresión del juramento fascista exigido a los funcionarios. En contrapartida, se permitía la existencia de los grupos juveniles, pero con otro nombre y con fines meramente religiosos, y bajo prohibición explícita de desarrollar actividades deportivas, lo que implicaba la renuncia a una parte esencial de la educación de la juventud moderna.

La razón de estas concesiones pontificias era probablemente que no se veían otras alternativas mejores. El 9 de julio informaban a Mussolini los prefectos provinciales que la encíclica no había sido bien acogida ni por el pueblo ni tampoco por el clero: que lo que todos querían era entendimiento y paz[85]. El pueblo fiel tenía, a todas luces, una reducida capacidad de aguante para soportar una larga lucha con el Estado en torno a las organizaciones católicas. Y la dirección de la Iglesia no podía ignorar este hecho. Por consiguiente, el 2 de septiembre se conformó con la parte de educación de la juventud que el Estado le concedía. Era mucho más pequeña de lo que habría deseado. Pero tenía que aceptarlo, porque la otra alternativa rezaba: «Todavía menos.»

Los acontecimientos de 1931 demostraron que las esperanzas políticas a largo plazo que en 1929 se habían depositado en la Acción católica eran ilusorias. Mussolini las había eliminado como peligrosa oposición política. No es posible dar una respuesta a la pregunta de si la conservación del esquema de organización de la Acción católica lograda en 1931, especialmente la de los grupos juveniles y estudiantiles, a los que en 1933 se añadió una organización de profesores[86], fue suficiente compensación comparada con la creciente pérdida de importancia política y de identidad del catolicismo frente al fascismo.

---

85. R. DE FELICE IV, 263. En su informe anual para 1931, el enviado inglés ante el Vaticano, Forbes, opinaba que la encíclica había exagerado el problema, porque al Vaticano sólo le quedaba ya, como segundo paso, el recurso de excomulgar a Mussolini o de poner en entredicho a toda Italia; según Forbes, en la crisis el papa habría «sido mal informado en algunos casos» (TH.E. HACHEY, *Anglo-Vatican Relations 1914-1939*, 213).

86. Para su función no fascista, cf. P. SCOPPOLA 283ss.

La crisis de 1938 se produjo bajo distintos condicionamientos políticos. Fue parte y a la vez consecuencia del enfrentamiento cada vez más abierto entre la Iglesia y el régimen, tras el afianzamiento, cada vez más visible, del ala radical fascista, como fruto de la aproximación (desde 1936) entre Italia y Alemania [87]. La parcial imitación italiana de la política alemana hostil a los judíos provocó la espontánea oposición del pueblo fiel, al que el papa hizo ver, con términos inequívocos, que la ideología racista del nacionalsocialismo encerraba una irreductible contradicción con la fe católica.

En el otoño se llegó a un conflicto abierto, cuando el régimen quiso introducir modificaciones en el derecho matrimonial inspiradas por criterios racistas. La consecuencia era que el matrimonio contraído entre un cónyuge judío (bautizado o no) y otro católico, perdía su validez en el código civil, en contra de lo acordado en el art. 34, párrafo 1, del concordato lateranense (ley de 17 de noviembre de 1938). Apenas la Santa Sede tuvo conocimiento de semejantes proyectos, utilizó todos los medios diplomáticos a su alcance para impedir o al menos mitigar la implantación de estas nuevas formas [88]. Aparentemente se trataba de un problema marginal, ya que de los 300 000 matrimonios anuales celebrados en Italia, apenas una docena caían dentro del campo de aplicación de la nueva ley [89]. Pero para la Iglesia estaba en juego la validez y obligatoriedad de su derecho sacramental y de su misión general en defensa de los valores humanos. De ahí que manifestara su decisión de no hacer la más mínima concesión en el terreno de los principios. Es cierto que las notas de protesta vaticanas no impidieron que la nueva ley entrara en vigor. En este sentido, la Santa Sede sufrió una nueva derrota en su política exterior. Pero su actitud intransigente contaba con el apoyo del pueblo creyente. Y esto, a la larga, constituyó tal vez un importante éxito político.

A pesar de las violaciones del concordato llevadas a cabo en

---

87. Para lo que sigue, son fundamentales A. MARTINI, *L'ultima battaglia di Pio XI*, en CC 110, 2 (1959) 574-591; 110, 3 (1959) 572-590, repetido en id., «Studi», 175-230; R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Turín 1972, 285-291.

88. Cf. la toma de posición del secretariado de Estado ADSS 6 532-536 (de 14 de noviembre de 1938) y R. DE FELICE, *Storia degli ebrei* 550-552.

89. «L'osservatore romano», 14-15 de noviembre de 1939, repetido en P. SCOPPOLA 323-326.

1938 por el gobierno italiano, la Santa Sede no vio en ellas motivo suficiente para denunciar los acuerdos de 1929[90]. Durante 20 años se ha venido manteniendo el rumor de que, en el décimo aniversario de los acuerdos de Letran, Pío XI había decidido llegar a la ruptura definitiva con Mussolini, y que sólo la muerte quebró este propósito. La publicación, en 1959, del borrador del texto del discurso pontificio demostró que aquel rumor carecía de fundamento[91]. Pío XI había decidido denunciar y hasta acusar al régimen, ante todo el episcopado italiano, reunido a su lado, pero no tenía la intención de llegar a la ruptura. Así, pues, el cambio de pontífice de 1939 no introdujo modificaciones esenciales en el rumbo de la política exterior vaticana, aunque es innegable que se puso en marcha una nueva tesitura, un nuevo estilo político. La realidad misma cambió muy poco, porque era también muy poco lo que podía cambiar. Tal como la crisis de 1938 había demostrado, la dirección de la Iglesia no podía hacer ningún tipo de concesiones en cuestiones relativas a la fe y la moral, ni siquiera al enfrentarse con las técnicas de poder de las dictaduras del siglo XX. La Iglesia carecía, sin duda, del poder suficiente para hacer que el Estado (o los regímenes en el poder) respetaran las normas por ella defendidas (situación que no es exclusiva de nuestro siglo). Pero tenía que mantener con energía la validez de estas normas.

Pío XI y los sistemas totalitarios

La existencia de contradicciones entre los principios normativos de un Estado y la doctrina de la Iglesia no implica necesariamente la renuncia a la política exterior vaticana frente a dicho Estado. Mientras que aquella política no signifique el abandono de las normas católicas, el problema del comienzo, mantenimiento o ruptura de la actividad política externa de la Iglesia con estos Estados o regímenes es una cuestión de adecuación de medios y fines, punto en que la suprema meta está constituida por la pro-

90. Por parte vaticana no se hablaba de una *violazione* del concordato, sino de un *vulnus* que se le había inferido.

91. «L'osservatore romano», 9 de febrero de 1959, repetido en P. SCOPPOLA 334-341. Cf. A. MARTINI, «Studi», 231-251.

moción de las posibilidades de cuidados pastorales. En este sentido, el gran dilema con que se enfrentaba la política exterior pontificia frente a los Estados con legislación o prácticas hostiles a la Iglesia era la ausencia de medios suficientes de poder o presión y la dificultad o imposibilidad de calcular las consecuencias y las implicaciones secundarias que podían derivarse para la Iglesia en su dimensión universal. Este dilema se planteaba con particular agudeza respecto de los sistemas auténticamente[92] totalitarios de nuestra época: frente a Rusia, dominada por el bolchevismo, y frente a la Alemania nacionalsocialista. En nuestro contexto, «totalitario» significa la pretensión de disponer sin límites y con absoluta exclusividad de la totalidad de la existencia humana, hasta el sustrato mismo de la conciencia[93].

Pío XI y la Unión Soviética

En el Vaticano nunca hubo dudas sobre el hecho de que las antiguas delimitaciones eclesiásticas frente al socialismo debían trazarse también, y con mayor rigor aún, frente al comunismo (totalitario en su esencia, aunque todavía no se había descubierto el término). Si, a pesar de ello, entre 1921 y 1927 la Santa Sede anunció, con serio propósito, en tres ocasiones, si podría, y bajo qué condiciones, entablar relaciones formales, e incluso relaciones diplomáticas con la Unión Soviética, esta actitud puede explicarse a la luz de los principios establecidos por Pío XI el 14 de marzo de 1929, aunque en otro contexto, en la siguiente osada afirmación: «Cuando se trata de salvar aunque sea una sola alma o de impedir a las almas mayores daños, Nos tendremos el valor suficiente para tratar con el diablo en persona»[94]. En el estado actual de la

---

92. A diferencia del *Stato totalitario* italiano de los últimos años de la década de los treinta.

93. En el cap. VII, se cita la bibliografía sobre el problema del totalitarismo. En nuestro contexto, es especialmente útil H. BUCHHEIM, *Totalitäre Herrschaft, Wesen und Merkmale*, Munich 1962.

94. «Quando si trattasse di salvare qualche anima, di impedire un maggiore danno alle anime. Ci sentiremmo il coraggio di trattare col diavolo in persona» (L'osservatore romano», 16 de mayo de 1929). La traducción contemporánea de KIPA («Ecclesiastica» 9 [1929] 255) suavizó la última expresión, transformándola en «discutir con el mismo diablo».

investigación sólo conocemos las grandes líneas pero no los detalles precisos de aquellas conversaciones y negociaciones vaticano-soviéticas [95]; aun así, pueden describirse con suficiente claridad los objetivos perseguidos por la Santa Sede y las razones del fracaso de la iniciativa.

El punto de partida del intento vino proporcionado por el terrible azote del hambre provocado por la guerra civil rusa, que en 1921 suscitó un amplio movimiento de acciones de ayuda organizadas a nivel internacional [96]. Debido a una pretensión italiana, la Santa Sede no pudo participar directamente en el movimiento, de modo que tuvo que organizar su propia acción, lo que exigía ponerse en contacto con las autoridades rusas. En este contexto, se llegó al proyecto de un acuerdo ruso-vaticano, formado por Pizzardo en Roma, el 18 de diciembre de 1921 [97], que iba mucho más allá de los problemas técnicos necesarios para poner en marcha las medidas de caridad.

En él, a los enviados de la Santa Sede se les llamaba *missionaires*. Aunque se les prohibía toda acción y toda propaganda de tipo político, se les concedía, con gesto conciliatorio, la facultad de erigir escuelas y de impartir la enseñanza religiosa *(éducation morale et religieuse)*. Con todo, la verdad era que, para la política eclesiástica del bolchevismo de aquella época, resultaba de todo punto imposible acceder a los mencionados postulados pastorales y misionales (véase el capítulo XVII). Así, pues, en el acuerdo definitivo [98], firmado en el Vaticano el 12 de marzo de 1922, la misión de ayuda papal queda enérgicamente limitada a la distribución de víveres entre la población hambrienta y se hablaba sólo de enviados *(envoyés)*. En virtud de este acuerdo, desde julio de 1922 a septiembre de 1924 desarrolló su actividad en varias ciudades rusas una misión vaticana compuesta por 13 sacerdotes de diversas órdenes y congregaciones [99]. Aunque ya el 26 de febrero

---

95. Para lo que sigue, cf. R.A. GRAHAM, *Diplomacy* 349ss. En razón de los informes que pudo extraer del archivo del secretariado de Estado pontificio, es importante H. Stehle, aunque su exposición necesita una crítica científica.

96. Cf. H.H. FISHER, *The Famine in Soviet Russia, 1919-1923. The Operations of the American Relief Administration*, Nueva York ²1935.

97. Texto en J. KRAUS 190, 192.

98. Texto en J. KRAUS 191, 193.

99. Para comunicarse con el secretariado de Estado, la dirección de la misión en Moscú recurrió a los servicios de información de la embajada alemana.

de 1922 el régimen había dado un paso más en su política de persecución de la Iglesia al expropiar a las iglesias de los objetos destinados al culto, era evidente que la Curia buscaba hasta los más pequeños resquicios que le permitieran contrarrestar la presión y opresión que sufría la actividad pastoral en Rusia.

Este objetivo aparece con mayor claridad aún en una segunda iniciativa, que se desarrolló con ocasión —aunque al margen— de la conferencia mundial de economía de Génova (10 de abril a 19 de mayo de 1922). Por primera vez, se invitaba a la nueva Rusia a participar en el foro de las naciones. La Santa Sede aprovechó esta oportunidad para formular, en un memorándum [100] dirigido a la conferencia, las condiciones generales que Rusia debería cumplir «al ingresar de nuevo en el círculo de las potencias civilizadas»: plena libertad de conciencia, libertad para el ejercicio privado y público de la religión y del culto y devolución de los bienes arrebatados a las corporaciones religiosas. El aspecto importante de esta iniciativa —que intentaba impedir que la conferencia estuviera condenada al fracaso ya desde sus mismos orígenes— era, y no en último término, su alcance universal: las exigencias vaticanas se referían a todas las comunidades religiosas, no sólo a las cristianas. El papa no hablaba sólo *pro domo.*

La tercera tentativa, que se prolongó desde el invierno de 1923-1924 a diciembre de 1927, se refería al problema concreto de las contraofertas que la Unión Soviética estaría dispuesta a hacer si el Vaticano cambiaba su reconocimiento *de facto* por un reconocimiento *de iure.* Dado que por aquellos años la Unión Soviética tenía un gran interés en que el resto del mundo reconociera jurídicamente su nueva situación, la presencia de un nuncio papal en Moscú habría significado un gran triunfo para los rusos. Por razones evidentemente tácticas, en las negociaciones el Vaticano hablaba sólo de delegación apostólica, es decir, de una representación sin carácter diplomático, no de una nunciatura [101]. Las negociaciones se atuvieron a la cuestión de si las condiciones vaticanas de 21 de febrero de 1924 [102] eran un presupuesto irrenunciable para

---

100. Texto en «L'osservatore romano», 15-16 de mayo de 1922.

101. Un cómodo resumen del rango y de las denominaciones de los representantes pontificios en I. Martín.

102. Texto en F. Margiotta Broglio 464s (carta de Silj a Acerbo, 22 de febrero de 1924).

la erección de la delegación o bien podían ser objeto de negociación a cargo del futuro delegado en Moscú. Por causas desconocidas, las negociaciones se trasladaron a Berlín, donde fueron proseguidas por Pacelli. En el mes dc febrero de 1925, Pacelli se entrevistó con el embajador ruso Nikolai Krestinski para discutir dos proyectos (tesis) [103] rusos, pero los dos eran inaceptables para el papa, porque en ellos sólo se preveían concesiones previas y unilaterales del Vaticano. Como réplica, Pacelli anunció, en una nota del 7 de septiembre de 1925, dos puntos a los que calificó de *conditio sine qua non:* nombramiento de obispos y libertad de enseñanza religiosa a la juventud dentro de los locales de la Iglesia. Hasta el 11 de septiembre del año siguiente no se recibió la respuesta del régimen ruso. En ella se ofrecía un acuerdo, pero no bilateral, sino unilateral, respecto de la educación religiosa, lo que significaba que el Estado ruso podría revocarlo cuando quisiera [104]. El 14 de junio de 1927, Pacelli volvió a analizar el tema con el ministro de asuntos exteriores ruso en Berlín, Chicherin, pero también esta vez sin resultados positivos, porque la Unión Soviética no estaba dispuesta a hacer concesiones en el tema de la enseñanza religiosa [105]. Al parecer, el papa quiso poner entonces punto final a las negociaciones, pero el nuncio en Berlín y Gasparri le movieron a una última tentativa, prácticamente desesperada. Se halla en una comunicación de Pacelli de 5 de octubre de 1927 [106]. Según ella, si el régimen ruso permitía la apertura de seminarios y el envío de clérigos a Rusia, la Santa Sede estaría dispuesta a nombrar aquellos obispos y enviar aquellos sacerdotes que contaran con el visto bueno del régimen bolchevique. Se advierte bien que se trataba de salvar el nivel mínimo de las posibilidades pastorales. Pero evidentemente Moscú rechazó también esta propuesta. Y en consecuencia, el 16 de diciembre de 1927, Pío XI ordenó suspender las negociaciones, mientras durara la persecu-

---

103. Cf. H. STEHLE 92 (notificaciones de la secretaría de Estado).

104. Cf. H. STEHLE 127s (notificaciones de la secretaría de Estado).

105. Cf. H. STEHLE 132s (según notificaciones de Hencke).

106. Tel. 101 Bergen, Roma, 24 de octubre de 1927 (Pol. Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn: Geheimakten, Vatikan Pol. 3 [= K 012074]). En H. STEHLE 141, se da una fecha errónea; son también falsos, ibid., 445, nota 19, la fecha y el lugar; carece, pues, de importancia la polémica contra E. Winter a propósito del falso lugar donde se halla este documento.

ción religiosa[107]. Y ya no fue posible superar este punto muerto. La ruptura de negociaciones con la Unión Soviética en diciembre de 1927 indicaba bien a las claras que para la Curia la situación no tenía ninguna salida. La política soviética era anticipación de la que después seguiría Hitler.

Pío XI y la Alemania nacionalsocialista

El camino hacia el concordato con el Reich (abril-julio 1933). La primera fase de la política exterior de Pío XI estuvo marcada por la firma del concordato con el Reich. Tras los acuerdos lateranenses, ningún otro concordato del período entre guerras atrajo tanto la atención pública de los contemporáneos como el alemán. Su alcance ha sido objeto de vivas discusiones, desde que en la década de los sesenta estalló la polémica histórico-política sobre la actitud observada por el catolicismo alemán en la conquista del poder por Hitler[108]. A raíz de la publicación de las actas fundamentales en 1969[109], la gran monografía de Ludwig Volk (1972), sobre la historia del concordato del Reich, marcó un hito raras veces igualado por la investigación histórica.

Este autor confirma plenamente las anteriores noticias aportadas por Robert Leiber[110], según el cual la Santa Sede no tuvo la menor influencia en la conquista del poder por Hitler en la primavera de 1933. Este hecho nunca había sido puesto en duda respecto del nombramiento de Hitler como canciller del Reich (30 de enero), por decreto ley de 28 de febrero[111] y de las elecciones para el Parlamento (5 de marzo). Pero algunos investigadores opinaban que sí había existido aquella influencia para el voto afirmativo del *Zentrum* respecto de la ley de poderes extraordinarios y para la declaración, algo posterior, de la Conferencia episcopal

107. Cf. H. STEHLE 143 (notificaciones de la secretaría de Estado).

108. Sobre este punto, U. VON HEHL, *Kirche, Katholizismus und das nationalsozialistische Deutschland*, en D. ALBRECHT (dir.), *Kirche*, 219-251.

109. A. KUPPER, *Staatliche Akten*, en L. VOLK, *Kirchliche Akten*.

110. En último término R. LEIBER, *Der Vatikan und das Dritte Reich*, en «Politische Studien» 14 (1963) 293-298.

111. La importancia de este decreto ley es difícilmente exagerable. Para la conquista del poder por Hitler fue tan decisivo al menos como la ley de poderes extraordinarios. Cf. K. REPGEN, *Hitlers Machtergreifung und der deutsche Katholizismus. Versuch einer Bilanz*, en D. ALBRECHT (dir.), *Kirche*, 6, nota 10 (con una alusión a Bracher).

alemana de Fulda. Ambos grupos, es decir, la fracción parlamentaria del *Zentrum* y los obispos, habían dado su aprobación con la mirada puesta en el concordato entonces en período de negociación, lo que les habría inclinado hacia el nacionalsocialismo o, dicho clara y lisamente, habrían aceptado la dictadura a cambio de determinadas concesiones político-culturales. Las fuentes no confirman este punto de vista. En el voto favorable del *Zentrum*, el 23 de marzo, no tuvo la menor influencia el futuro concordato con el Reich[112]. De igual modo, el atento análisis de la génesis de la declaración episcopal de 28 de marzo[113], en virtud de la cual quedaban abolidas las prohibiciones —condicionales y ya de varios años de duración— contra el nacionalsocialismo, indican que ni el Vaticano ni la nunciatura de Berlín intervinieron en las decisiones de la Conferencia. Es, en cambio, cierto, lo contrario, es decir, que la declaración de Hitler, el 23 de marzo, en la que afirmaba que el régimen desarrollaría una política de amistad con la Iglesia, seguida del mencionado voto favorable del *Zentrum* a la ley de poderes extraordinarios y de la abolición de las anteriores prohibiciones episcopales contra el nacionalsocialismo el 28 de marzo, plantearon un dilema al Vaticano, cuando el 10 de abril el vicecanciller del Reich, el católico Franz von Papen, presentó al cardenal secretario de Estado una oferta, en orden a la firma del concordato, en la que se le concedían a la Santa Sede, ya de antemano, muchas cosas, entre ellas la referente a la enseñanza, que la Curia no había conseguido de ninguno de los gobiernos de Weimar desde 1920.

No existía, evidentemente, ningún motivo por el que la Santa Sede tuviera que rechazar aquella oferta de negociación. La opinión, ampliamente difundida en el mundo, de que Hitler no podría mantenerse mucho tiempo en el poder, no fue considerada por el Vaticano como premisa de una eventual alternativa. Respecto del cardenal Pacelli, cuenta con sólidos argumentos la afirmación de que, ya desde el principio, daba por supuesto que el Tercer *Reich* se mantendría en pie durante mucho tiempo[114]. No sabemos si

---

112. Documentación exacta en L. VOLK, *Geschichte* 80-83 (con una valoración crítica de las afirmaciones, contrarias pero equivocadas, de las memorias de Brüning).

113. Texto en B. STASIEWSKI I, 20-32. Sobre esto, L. VOLK, *Geschichte* 76ss.

114. Sobre el pesimismo de Pacelli, cf. L. VOLK, *Geschichte* 63, nota 21.

también el papa compartía esta opinión. Es cierto que, en la primavera de 1933, y por un corto período de tiempo, Pío XI pensó —contrariamente a su secretario de Estado— que tal vez Hitler podría ser un factor de defensa frente al comunismo[115]. Pero esta creencia se había desvanecido ya evidentemente el 19 de mayo, cuando recibió la visita del obispo de Osnabrück; en el transcurso de la misma, su juicio sobre la situación interna alemana era fluctuante, pero, al parecer, predominaba el pesimismo[116]. A finales de agosto fustigó con vehementes palabras la persecución desencadenada en Alemania contra los judíos, calificándola de ofensa «no sólo a la moral, sino también a la cultura»[117].

Uno de los factores que influyeron decisivamente en el Vaticano para iniciar las negociaciones fue la nueva dimensión del peligro que se cernía sobre Alemania. Con el decreto ley de 28 de febrero y la ley de poderes extraordinarios de 24 de marzo, Hitler había creado las «dos leyes fundamentales del naciente Estado nacionalsocialista» (L. Volk). En caso de necesidad, el gobierno podía determinar por sí mismo si podía prescindir de la constitución. Y esto privaba a la Iglesia católica alemana de toda la anterior protección jurídica. Así, pues, ahora «necesitaba el concordato» con mayor urgencia que en ninguna otra época del pasado. En efecto, si se le negaban las antiguas seguridades jurídicas, se veía obligada a procurarse otras nuevas, en la medida de lo posible. Así, pues, a partir de las negociaciones de 1933, la Santa Sede consideró el concordato con el Reich como un arma defensiva, a diferencia de lo ocurrido con los acuerdos de Letrán.

El curso externo de las negociaciones concordatarias con el Reich no tuvo excesivas complicaciones. Papen mantuvo conversaciones en Roma, del 10 al 18 de abril. En ellas su interlocutor eclesiástico presentó un borrador del que, el 20 de abril, y con algunas modificaciones introducidas por deseo del papa, salió el esquema conocido por los investigadores como *Kaas* I, sustituido, el 11 de mayo, sin modificaciones esenciales, por el proyecto *Kaas* II[118], del que se envió copia tanto a Berlín como a la Con-

115. Sobre este punto, L. VOLK, *Geschichte* 64 e i., *Faulhaber-Akten* I, 745.
116. L. VOLK, *Kirchliche Akten* 33.
117. Informe de Kirkpatrick, de 28 de agosto de 1933 (texto en L. VOLK, *Geschichte* 217, nota 20).

ferencia episcopal de Fulda (31 de mayo). A mediados de junio llegaron a conocimiento del Gobierno algunas modificaciones propuestas por el episcopado. El 28 de junio regresó Papen al Tíber, para iniciar las auténticas negociaciones, si bien ya desde el 18 de abril había encargado del análisis de determinados aspectos concordatarios al prelado Ludwig Kaas [119], residente en Roma. Papen traía un nuevo esquema, que fue discutido desde el 30 de junio al 2 de julio, en el Vaticano, con la presencia, desde el día 1.°, del arzobispo de Friburgo Gröber. El 2 de julio se llegó a un acuerdo sobre un texto [120] que podía ser firmado por ambas partes. Aquella misma tarde lo aprobaba el papa, pero no Hitler, que intentaba ganar tiempo. Convocó al ministro del interior (que era de hecho la autoridad competente en la materia) y el 5 de julio despachó a Roma al director ministerial Buttmann, en calidad de nuevo negociador adicional. El día 8 de julio, y al cabo de una nueva tanda de conversaciones, se había conseguido ya el texto para la firma [121], aprobado el día 14 por el gabinete del Reich, de modo que, el 20 de julio de 1933, Pacelli y Papen pudieron firmar el documento en el Vaticano.

Los puntos políticos más debatidos durante los tres meses de negociaciones, hasta el 1.° de julio, fueron la despolitización del clero (art. 32) y la protección de las asociaciones católicas (art. 31). A la petición formulada al principio por el régimen alemán, de que se prohibiera al clero, en principio, toda actividad política partidista, respondió Kaas en abril con una contrapropuesta sumamente hábil. Sugería en ella que a la actitud benévola del Estado respondería la Santa Sede con una cierta reducción del número de sacerdotes dedicados a la pastoral que desarrollasen al

---

118. Texto en A. KUPPER, *Staatliche Akten* 41-55.

119. Kaas, el mejor especialista alemán en temas concordatarios, fue hasta el 6 de mayo de 1933 presidente del partido del *Zentrum*. No puede fijarse de forma clara y formal su función en las negociaciones sobre el concordato del Reich. Carecen de base las acusaciones que se han lanzado contra él a propósito de aquellas negociaciones (últimamente, en 1970, en las Memorias de Brüning, redactadas, en lo que concierne a estos pasajes, después de 1945). Cf. los detalles en L. VOLK, *Geschichte* 201-211. Para una exposición global, R. MORSEY, *Ludwig Kaas (1881-1952)*, en id., (dir.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts*, Maguncia 1973, 263-272.

120. Texto en A. KUPPER, *Staatliche Akten* 149-163; L. VOLK, *Kirchliche Akten* 95-106.

121. Texto en A. KUPPER, *Staatliche Akten* 199-213.

mismo tiempo una actividad política, mediante una serie de medidas de derecho eclesiástico, hechas en un clima de mutua amistad. En el terreno de los hechos, esto equivalía a «más vale poco que nada» [122]. Pero a finales de junio el escenario político de Alemania sufrió un cambio radical. Como todos los demás partidos, también el *Zentrum* llegó a su fin. Era inminente su disolución [123]. Una vez consumada su desaparición, el art. 32 no era una concesión de la Iglesia, sino todo lo contrario, una «protección de la Iglesia contra la invasión nacionalsocialista en el clero», como decía explícitamente el *votum* de Leiber de 29 de junio [124]. Cuando, pues, los días 1 y 2 de julio, el Vaticano admitió el artículo 32, apenas si «sacrificaba» nada y adquiría, en cambio, la posibilidad de salvar las asociaciones católicas. Las alternativas concretas de la negociación se habían reducido a uno de estos dos puntos: o concordato con el Reich o renuncia total a las organizaciones católicas.

Ya en abril de 1933, el régimen alemán consideraba peligroso el asociacionismo católico, surgido en el siglo XIX y nutrido por una magnífica red de organizaciones que contaban con numerosos afiliados. En los meses siguientes, este asociacionismo pudo resistir con menos daños que por ejemplo los sindicatos o los partidos, porque no estuvo tan expuesto a los ataques directos de los nacionalsocialistas y porque mostró una más sólida voluntad de resistir y defender su independencia. Pero no estaba exento de amenazas procedentes del exterior. Ya el esquema *Kaas* I establecía, previendo esta situación, un artículo (genérico) de protección de las asociaciones católicas, que más tarde fue ampliado y a la

---

122. K. REPGEN, *Das Ende der Zentrumspartei und die Entstehung des Reichskonkordats*, en id., *Historische Klopfsignale für die Gegenwart*, Münster 1974, 109.

123. Los sindicatos socialistas fueron disueltos el 2 de mayo de 1933, los cristianos el 23 de junio. También quedaba suprimido, el 22 de junio, el SPD, aunque había dado su aprobación a la declaración gubernamental de Hitler de 17 de mayo. En Baviera fueron encarcelados, el 25 de junio, 2000 mandatarios del BVP, entre ellos 200 sacerdotes, para precipitar, mediante esta medida de fuerza, la disolución del partido. El 27 de junio quedaba disuelto el DNVP y el 28 del mismo mes el partido del Estado (DDP). El 29 de junio predecía Brüning la disolución del partido del *Zentrum* para el día siguiente, 30 de junio. De hecho, se retrasó hasta el 5 de julio (por autodisolución). El 4 de julio se habían disuelto el BVP y el DVP.

Para el fin del partido del *Zentrum*, puede leerse R. MORSEY, *Der Untergang des politischen Katholizismus*, Stuttgart 1977 (reedición completamente revisada de su fundamental estudio de 1960; sobre esto, U. VON HEHL 228s).

124. Texto en L. VOLK, *Kirchlichen Akten* 86-89, aquí 89.

vez concretado por la conferencia episcopal alemana de Fulda. En cambio, según el esquema del gobierno de finales de junio, una parte importante de las organizaciones quedaría sin protección concordataria. Y esto significaba lo peor, porque mientras tanto las oleadas de unificación y las acciones policiales estaban dando a entender que, en el futuro, también en este ámbito se acudiría, en Alemania, a las «soluciones definitivas», impuestas por la violencia. De hecho, ya había sido disuelta la inmensa mayoría de las asociaciones católicas más importantes, o se hallaban bajo la amenaza directa de ser integradas en las formaciones nacionalsocialistas, cuando se iniciaron en Roma las rondas de negociaciones.

En esta situación, la Santa Sede se preguntaba si merecía siquiera la pena el intento de negociar. Fue Gröber, representante del episcopado alemán, quien dio el impulso definitivo. El 1.º de julio, sólo veía la alternativa o de dejar que todo se viniera abajo o «al menos provisionalmente» recobrar el *statuo quo ante*[125]. El 2 de julio, ya más cautelosamente, estableció como condición que el gobierno alemán pusiera fin a sus recientes acciones policiales (del 1.º de julio) y ofreciera garantías para el futuro[126]. Se consiguió avanzar por este camino. Ante la perspectiva de la firma provisional, Hitler revocó la mayoría de las medidas del 1.º de julio contra las organizaciones y sus dirigentes y prohibió que se repitieran[127]. Así, pues, a diferencia de la suerte corrida por los partidos políticos y los sindicatos, las asociaciones católicas pudieron mantenerse en pie —con algunas excepciones— en el verano de 1933, aunque, por supuesto, no sin ataques y, además, sólo por el momento. Para ellas el concordato del Reich era sólo una tregua, no un armisticio (L. Volk).

Éstas eran las cuestiones que se debatían en la complicada historia del origen del art. 31. La formulación definitiva equivalía a una garantía incondicional en favor de aquellas organizaciones católicas cuyos objetivos eran exclusivamente religiosos, culturales o caritativos (párrafo 1); las otras sólo gozaban (a tenor del párrafo 2) de esta garantía en determinadas condiciones. El párrafo 3

125. De Gröber a Pacelli, 1.º de julio de 1933 (L. VOLK, *Kirchliche Akten* 92s).
126. De Gröber a Pacelli, 2 de julio de 1933 (L. VOLK, *Kirchliche Akten* 107).
127. Texto en A. KUPPER, *Staatliche Akten* 219s.

establecía que el gobierno y el episcopado regularían, de común acuerdo, cuáles eran concretamente las asociaciones puestas bajo la protección del concordato. El concordato mismo no contenía ninguna mención expresa de los criterios y de las competencias para dicha regulación. El hecho de que, incluso así, la Santa Sede firmara, el 20 de junio, constituía, para el ponente del ministerio del Reich, tal vez «el más grave error táctico» cometido por la Curia en el tema concordatario [128]. No hay nada que oponer a esta opinión. Inmediatamente después de la entrada en vigor del acuerdo, el Estado se aprovechó de aquella laguna para reclamar a su favor la competencia exclusiva para la fijación de los principios y la confección de las listas de las organizaciones protegidas. El Vaticano no lo aceptó. La lucha subsiguiente —sin victoria posible para la Iglesia— en torno a los «principios de interpretación» y a la lista de asociaciones protegidas constituyó una parte sustancial de las relaciones germano-vaticanas después de la conclusión del concordato.

Tal vez la Iglesia habría podido conseguir la solución de los problemas no resueltos del art. 31 si hubiera condicionado la ratificación a este tema. Pero no se hizo así, porque los obispos alemanes reunidos en Fulda (29-31 de agosto) habían llegado a la conclusión de que «cuanto antes, mejor» [129]. Les empujaba a ello, de una parte, el temor de que Hitler perdiera interés por el concordato, y, de otra, porque se esperaba que una vez el concordato tuviera fuerza jurídica, podría ofrecerse una resistencia más sólida a las crecientes acciones anticatólicas. Ante el deseo del episcopado alemán, la Santa Sede dejó de lado sus propias dudas y el 10 de septiembre firmó la ratificación (anexo secreto el 2 de noviembre).

Al igual que en los acuerdos de Letrán, la significación histórica del concordato con el Reich sólo puede valorarse adecuadamente distinguiendo entre consecuencias inmediatas y consecuencias a largo plazo. Es indiscutible que acrecentó el prestigio de Hitler; su maquinaria propagandista interpretó la firma del cardenal secretario como una legitimación pontificia del nacionalso-

128. W. CONRAD, *Der Kampf um die Kanzeln. Erinnerungen und Dokumente aus der Hitlerzeit*, Berlín 1957, 44.

129. De Gröber a Leiber, 2 de septiembre de 1933 (L. VOLK, *Kirchliche Akten* 242).

cialismo. Esto era objetivamente falso, pero políticamente inevitable. Por lo demás, esta propaganda tuvo diversas repercusiones. Apenas afectó en nada a la política exterior de los demás Estados. «La conclusión del concordato lleva implícita muy escasa simpatía del Vaticano hacia el régimen nazi en Alemania», opinaba el enviado británico ante el Vaticano, con una mirada retrospectiva, a finales de aquel año [130]. También fue mínima su repercusión entre los católicos europeos fuera de Alemania, aunque tal vez fue algo más acusada en Iberoamérica, donde, de todas formas, existían otros factores más importante. Fue, en cambio, más acusada entre los católicos alemanes, aunque también en este punto es preciso precaverse de ideas exageradas. Es indudable que aquel acuerdo «no supuso el hundimiento de la capacidad de resistencia de los católicos alemanes contra un régimen criminal», a pesar de que así lo afirmaron ciertos círculos políticos en la década de los 50 [131] y de lo que han venido sosteniendo en el decenio siguiente algunos historiadores con ideas preconcebidas [132]. Es, en cambio, un hecho cierto que el concordato con el Reich sirvió a una serie de publicistas católicos de punto de partida para intentar crear un clima de distensión y una especie de puente entre el catolicismo y

---

130. TH.E. HACHEY, *Anglo-Vatican Relations 1914-1939*, 252

131. Así, Thomas Dehler, presidente de la fracción FDP del Parlamento federal alemán, el 11 de marzo de 1956; cf. J.M. GÖRGEN, *Pius XII. Katholische Kirche und Hochhuths «Stellvertreter»*, Buxheim 1962, 42. La tirada de la más importante revista católica (de la oposición) «Junge Front», pasó de 85 000 ejemplares a comienzos de 1933, a 120 000 a fines del mismo año. En la fecha de su prohibición, a comienzos de 1936, la tirada alcanzaba los 330 000. Cf. K. GOTTO, *Die Wochenzeitung Junge Front/Michael*, Maguncia 1970, 225s. La juventud masculina católica perdió, entre mediados de 1933 y mediados de 1934, aproximadamente la tercera parte de sus afiliados, pero aumentó en cambio, muy rápidamente, la tirada de las publicaciones de sus asociaciones; cf. B. SCHELLENBERGEN, *Katholische Jugend und Drittes Reich. Eine Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933 - 1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz*, Maguncia 1975, 178, 198. J. ARETZ, *Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus. Der Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands 1923-1945*, Maguncia 1978, calcula, por su parte, que las pérdidas experimentadas entre mediados de 1933 y fines de 1934 por las asociaciones de trabajadores de Alemania occidental no pasaron del 8 por 100 aproximadamente. Faltan investigaciones sobre la situación (diferente) de los universitarios católicos. Para los maestros (¡pero no las maestras!) de las escuelas nacionales, cf. H. KÜPPERS, *Der katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitler-Diktatur. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Volksschullehrerstandes*, Maguncia 1975.

132. Así G. LEWY, *Die katholische Kirche und das Dritte Reich*, Munich 1965, 109; además, U. VON HEHL 238ss, y L. VOLK, *Zwischen Geschichtsschreibung und Hochhuthhprosa. Kritisches und Grundsätzliches zu einer Neuerscheinung über Kirche und Nationalsozialismus*, en D. ALBRECHT (dir.), *Kirche* 194-210.

el nacionalsocialismo. De todas formas, ni siquiera esta parte (más bien pequeña que grande) de católicos alemanes renunció —en contraposición a una sección nada insignificante del protestantismo alemán— al depósito de la fe, pues defendió con firmeza un derecho de intervención eclesiástica en las *res mixtae* y pidió mayor autonomía para las asociaciones católicas. Intentaban, pues, levantar un edificio sobre la base ilusoria de que la otra parte estaba dispuesta a limitar de forma sustancial sus pretensiones totalitarias. Muy pronto pudo verse la falsedad de esta esperanza. Los intentos católicos por lanzar un puente de unión se hundieron, con muy pocas excepciones, ya en el invierno de 1933-34 y, lo más tarde, en el verano de 1934.

Por el lado contrario, el concordato aportó también a la Iglesia un gran éxito a corto plazo. Pudo impedirse, literalmente en el último minuto, la catástrofe total del asociacionismo católico. Quien desee subrayar el error de la negociación del art. 31, tendrá también que reconocer este aspecto positivo. En los primeros meses subsiguientes a la ratificación, fue precisamente el concordato una ayuda insustituible para la mayoría de las asociaciones amenazadas, que luchaban por su existencia. A diferencia del protestantismo alemán, la Iglesia católica pudo seguir siendo en Alemania lo que siempre había sido. «Nunca fue tan sólida en el pasado la posición de la Iglesia católica romana en Alemania como lo es ahora», escribía el mejor especialista en cuestiones eclesiásticas alemanas, el 30 de septiembre de 1933 [133]. «Se apoya en sus propios principios, garantizados por el concordato. Los sacerdotes gozan de libertad para enseñar en sus iglesias a viejos y jóvenes *lo que* ellos (el subrayado es del autor) quieren, sin que exista ninguna posibilidad de injerencia de tipo profano» [134].

A largo plazo, en cambio, Hitler obtuvo del concordato muy

---

133. A. Koechlin a G. Bell, 30 de septiembre de 1933 (A. LINDT [dir.] *George Bell-Alphons Koechlin. Briefwechsel 1933-1954*, Zurich 1969, 47).

134. Elly Heuss-Knapp, esposa del primer presidente de la República federal de Alemania, decía en una carta de 18 de mayo de 1933: «Nuestros amigos... han anunciado al menos, de forma clara e inequívoca, que para la Iglesia es inadmisible el párrafo sobre los arios. Pero yo voy más lejos y declaro abiertamente a toda persona que el mismo día en que este párrafo se ponga en vigor, abandonaré la Iglesia. No puedo decir con la misma claridad que entre en la Iglesia católica, pero pienso en ello» (M. VETER [dir.], *E. Heuss-Knapp, Bürgerin zweier Welten. Ein Leben in Briefen und Aufzeichnungen*, Tubinga 1961, 228.

pocas ventajas o, para decirlo más exactamente, ninguna. No arrinconó, en contra de lo que más tarde se ha afirmado, a los obispos alemanes contra las cuerdas [135], sino que, al contrario, fue Hitler quien consideró más tarde el concordato como una molesta atadura. Precisamente por eso, prescindió cada vez más de él, siempre y en la medida que le parecía conveniente para alcanzar sus fines, conducta que no sorprendió nada al Vaticano [136]. Con todo, no se violaron todas y cada una de las cláusulas concordatarias y, con la existencia del concordato, se concedía a la Iglesia la posibilidad de denunciar y rechazar cada una de las violaciones. El concordato fue una excelente línea defensiva —como había vaticinado— en agosto de 1937 [137], el cardenal secretario de Estado y como pudo repetir, ya papa, el 2 de junio de 1945, cuando había pasado a ser un *factum* histórico [138]. En efecto, el concordato constituyó una ayuda esencial para que la iglesia alemana pudiera llevar a buen fin la tarea —nada fácil ni evidente, por otra parte— de afirmar su independencia, frente al poder de Hitler, hasta el punto de que los obispos y el clero pudieron proclamar, sin recortes, la fe y las costumbres y administrar los sacramentos. El hecho de que el catolicismo alemán pudiera salir de la etapa del III *Reich* esencialmente mucho más intacto que casi todos los demás grandes grupos de situación similar, es una de las consecuencias a largo plazo del acuerdo del 20 de julio de 1933. «Con sus garantías, creó la base jurídica a partir de la cual pudo oponerse y se opuso de hecho al totalitarismo» [139].

Entre el concordato con el Reich y la encíclica «Mit brennender Sorge» (1933-1937). Tras la firma del concordato con el Reich, el objetivo principal de la política exterior pontificia fue garantizar la libre administración de los sacramentos y la predicación de la fe en Alemania. Esta meta se advierte claramente en la larga disputa en torno a los «principios de interpretación» y la lista de

135. Así, G. RITTER, *Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung*, Stuttgart 1954, 114.

136. Informe de Kirkpatrick de 19 de agosto de 1933 (repetido en L. VOLK, *Geschichte* 250s).

137. Cf. nota 136.

138. AAS 37 (1945) 163.

139. K. GOTTO, art. *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, en StL 10 (Friburgo de Brisgovia [6]1970) 489.

asociaciones protegidas por el art. 31 [140]. La Santa Sede hizo grandes esfuerzos por corregir las lagunas de julio de 1933. No lo consiguió, en sentido positivo; pero tuvo un efecto beneficioso, porque contribuyó poderosamente a disminuir el número de disposiciones que hubieran sido mucho más funestas para la Iglesia que una situación sin ningún tipo de convenio. A principios de 1935 las negociaciones habían fracasado prácticamente, ante la intransigencia nacionalsocialista, aunque, en cuanto a la forma, ninguna de las dos partes quiso ponerles fin. El ministerio para asuntos eclesiásticos del Reich, creado en julio de 1935, pidió nuevas propuestas a los obispos, lo que entrañó la reanudación de las negociaciones, orales y escritas, interrumpidas tácitamente, por parte del Estado, en la primavera de 1936. El 10 de diciembre de este año se calificó ya, en términos explícitos, de «superflua» la continuación, porque se había producido una situación nueva [141]. En principio, tanto los obispos como el Vaticano estaban dispuestos a nuevas conversaciones, aunque no fuera más que por la simple razón de que no querían suministrar a la otra parte un pretexto para desentenderse cómodamente de las obligaciones concordatarias.

En estas agitadas negociaciones se debatía el tema de si la Iglesia podía o no salir fuera de los muros de la sacristía. Toda cesión eclesiástica en este punto ampliaba el dominio totalitario y toda resistencia actuaba como barrera contra el mismo. El problema de dónde debería trazarse la línea fronteriza era, hasta cierto punto, una cuestión de cálculo y prudencia. En términos generales, la Curia se abstuvo de influir sobre los obispos en esta cuestión. El no categórico [142] a un proyecto concertado por la delegación episcopal en junio de 1934 [143] fue una excepción (aunque de una importancia difícil de exagerar) pero, por otra parte, el Vaticano sabía bien que su decisión estaba respaldada por las asociaciones alemanas afectadas y que, con su actitud, fortalecía la posición de dichas organizaciones frente a los obispos. En conjunto, se intentó

---

140. Los documentos eclesiásticos y los borradores de los textos en B. Stasiewski I-III y D. Albrecht I.

141. Cf. D. Albrecht I, 195, nota 7.

142. Primero, por medio de Pacelli a Bertram, 23 de julio de 1934 (B. Stasiewski I, 762-769).

143. Texto en B. Stasiewski I, 744-746.

situar la línea defensiva del asociacionismo en posiciones relativamen avanzadas, aunque este propósito sufrió continuos recortes en los detalles concretos. Así, por ejemplo, la Santa Sede sólo aceptó la prohibición —de acuerdo con el texto del tratado— de la actividad de las organizaciones «de política de partidos»; pero insistió siempre en el derecho básico de las organizaciones a desarrollar actividades políticas generales, es decir, en el derecho a ocuparse de los problemas fundamentales del Estado y de la sociedad. Por consiguiente, al defender los derechos que había obtenido en el concordato con el Reich, la Iglesia creaba un muro de contención contra el alud totalitarista. Manteniendo con firmeza su posición con los medios a su alcance, se convertía automáticamente en un importante factor general antitotalitarista.

La misma función tuvo, en otro campo, el copioso intercambio de notas entre la Santa Sede y el régimen del Reich, puesto en marcha inmediatamente después de la ratificación, por iniciativa del Vaticano. «Alma y motor» (D. Albrecht) de este intercambio *fue, en estrecha conexión con el papa, el cardenal secretario de* Estado. De forma repetida y casi incansable, se ponía ante los ojos del régimen «una y otra vez, la brutal discrepancia entre el derecho concordatario y la realidad, hostil al concordato» [144]. Pacelli partía de la neutralidad —heredada de León XIII— de la Iglesia frente a todas las formas de Estado. Utilizaba este planteamiento para proclamar la necesidad de un mínimo de condiciones morales que debería cumplir toda nación, bajo cualquier forma de gobierno. Los principios del derecho natural servían aquí de hilo conductor. Basándose en afirmaciones de principio formuladas con notable vigor, las notas constituían una acusación contra todo dominio de la violencia. «No existe ninguna cláusula concordataria que pueda obligar a la Iglesia a reconocer que sus fieles están sujetos a leyes del Estado que les alejen de la primera de las exigencias de todas las leyes estatales con fuerza vinculante, a saber, de su armonía con la ley divina» [145]. Se rechazó con total determinación uno de los principios fundamentales del nacionalsocialismo: «Es impensable una norma humana que no esté enraizada en lo divino. Este enraizamiento no puede estar en un "divino"

144. D. ALBRECHT I, p. XXI.
145. D. ALBRECHT I, 255 (10 de julio de 1935).

arbitrario de la raza ni en la absolutización de la nación. Este "dios" de la raza y de la sangre no sería sino el reflejo de la propia limitación y estrechez» [146]. El editor de este documento está en lo cierto cuando afirma, sintetizando, que aquí, y sobre la base del concordato con el Reich, «durante muchos años se echó en cara, al gobierno alemán, la verdad embarazosa de un modo como no habían podido los que querían, ni habían hecho los que podían» [147].

Contra esto se ha objetado que un auténtico testimonio habría exigido unas declaraciones ante la opinión pública, «con un compromiso personal y definitivo», y que no era suficiente limitarse a unas afirmaciones de principio que quedaban reducidas al ámbito interno de los documentos diplomáticos [148]. Pero esta opinión no advierte bien cuál era el objetivo que perseguían las notas. No eran tan sólo documentos diplomáticos de índole confidencial. La Santa Sede hizo imprimir en tres series (1934 y 1936), como *Libro blanco*, las piezas más importantes de aquel intercambio de notas. El régimen nazi lo sospechaba y en sus cálculos políticos tuvo que tener siempre en cuenta el constante peligro de que las notas se dieran efectivamente a la publicidad. Más importante aún fue el hecho de que estos libros blancos fueran enviados a los obispos alemanes y señalaban, por consiguiente, al episcopado, la línea de opinión y de voluntad vaticana, con lo que se convirtieron en un instrumento esencial de la dirección interna de la Iglesia. Además, el año 1935, «L'osservatore romano» publicó el contenido de dos notas muy claras y, desde este periódico pasaron directamente a los boletines eclesiásticos de los obispados alemanes [149]. Y esto es, evidentemente, publicidad, aunque sólo sea oficiosa. Para concluir, fue totalmente pública y oficial la encíclica *Mit brennender Sorge* (Con viva preocupación). El concordato con el Reich, el intercambio de notas y la encíclica fueron las etapas sucesivas de la unitaria batalla defensiva de la Iglesia.

Desde la encíclica «Mit brennender Sorge» hasta el final del pontificado (1937-1939). La encíclica *Mit brennender Sorge*, fe-

146. D. ALBRECHT I, 146s (14 de mayo de 1934).
147. D. ALBRECHT I, p. XXIV.
148. E.-W. BÖCKENFÖRDE, en «Der Staat» 8 (1969) 266s.
149. L. VOLK, *Enzyklika* 175s.

chada el 14 de marzo de 1937[150], fue leída el 21 de marzo (domingo de ramos) en las iglesias católicas de Alemania y distribuida además con profusión en numerosos ejemplares impresos. Se trata del documento pontificio más conocido de la lucha de la Iglesia católica contra Hitler. El motivo oficial lo proporcionaron los obispos alemanes, a través del tradicional escrito de homenaje de la conferencia episcopal de Fulda, de 18 de agosto de 1936[151]. Cinco de ellos habían sido invitados a Roma, en enero de 1937, para presentar un informe: los tres cardenales y dos de los obispos más jóvenes[152]: Clemens August von Galen (Münster) y Konrad von Preysing (Berlín) que, en la conferencia episcopal, figuraban en el ala «dura». Tras varias conversaciones, se llegó al acuerdo de atenerse al concordato con el Reich, siempre que ello fuera posible. Aunque las opiniones estaban divididas sobre la amenaza de ruptura del concordato que una circular pontificia podría provocar, todos coincidían en que sería oportuna una carta pastoral sobre el tema. Faulhaber había preparado incluso, en el más estricto secreto, un primer borrador de la misma, con destino a Pacelli (21 de enero de 1937)[153]. Luego, el cardenal secretario fue elaborando, hasta el 10 de marzo, el texto definitivo, probablemente con la colaboración de Kaas y —tal como puede demostrarse— bajo la supervisión personal del papa.

Faulhaber era un excelente predicador. Su esquema quería ser una homilía. Describía en ella las más importantes amenazas a que se veía expuesta la fe católica en el momento actual, exponiendo en primer lugar los elementos positivos (fe «pura» en Dios, fe «pura» en Cristo, fe «pura» en la Iglesia, fe «pura» en el primado papal). Precavía a continuación, con acentos polémicos, frente a las premisas y los métodos nacionalsocialistas, contra lo que hoy llamaríamos «transformación de función» («no reinter-

---

150. AAS 29 (1937) 145-167; M 211-238. No existe una versión latina de esta encíclica. Han sido numerosas las reimpresiones, la mejor de todas la que presenta D. ALBRECHT I, 404-443. La versión castellana de P. Galindo puede verse en *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, Acción católica española, Madrid ⁴1955, 139ss.

151. Texto en B. STASIEWSKI III, n.º 315/IIa.

152. La medida aritmética de la edad de los obispos alemanes era en 1937 de 64 años (7 de más de 70 años, 9 entre 60 y 70, 8 entre 50 y 59, 1 de menos de 50). Galen tenía 59 años y hacía ya 3 que era obispo, Preysing tenía 57 y llevaba 4 en el episcopado.

153. Texto ahora en D. ALBRECHT I, 404-443. Ibid. 402s, se exponen las investigaciones fundamentales de A. Martini.

pretación de los valores sacros»). Seguían palabras de aliento y estímulo a la juventud, los sacerdotes y los «fieles» y, en particular, a los miembros de las asociaciones y a los padres católicos (lucha en favor de las escuelas confesionales).

El esquema de Faulhaber era un «escrito doctrinal y exhortador» (L. Volk). Pacelli añadió un tercer elemento. Describía la persecución de la Iglesia católica bajo el III *Reich* no sólo como un hecho innegable, sino también como un hecho directamente derivado de los fundamentos y objetivos políticos del nacionalsocialismo. Esto es lo que confería a la encíclica su mordiente actual. «Por la otra parte —decía el papa— se ha erigido en norma ordinaria el desfigurar arbitrariamente los pactos, eludirlos, desvirtuarlos y, finalmente, violarlos más o menos abiertamente.» La «experiencia de los años transcurridos» había puesto al descubierto «las maquinaciones que, ya desde el principio, no se propusieron otro fin que una lucha hasta el aniquilamiento». Se explicaba luego, con lujo de detalles, que esta lucha de aniquilación tenía su raíz en el hecho de la incompatibilidad de la fe católica con los principios de dominio nacionalsocialistas. «Si la raza o el pueblo, si el Estado o una forma determinada del mismo, si los representantes del poder estatal u otros elementos fundamentales de la sociedad humana tienen en el orden natural un puesto esencial y digno de respeto: con todo, quien los arranca de esta escala de valores terrenales elevándolos a suprema norma de todo, aun de los valores religiosos, y, divinizándolos con culto idolátrico, pervierte y falsifica el orden creado e impuesto por Dios, está lejos de la verdadera fe y de una concepción de la vida conforme a ella.» La idea de la raza, el principio del caudillaje y el totalitarismo eran, pues, rechazados por la fe. El hombre, «como persona, tiene derechos recibidos de Dios», que «han de ser defendidos contra cualquier atentado de la comunidad». A propósito de las inscripciones escolares, hablaba el pontífice de una situación «de notoria creencia de libertad». La encíclica de 1937 tenía acentos mucho más duros que la *Non abbiamo bisogno.* Pero, al igual que en 1931, el papa no quería hundir todos los puentes.

Las repercusiones de la encíclica sólo pueden valorarse teniendo en cuenta su objetivo. La carta pastoral pontificia quería ser «una palabra de verdad y de estímulo moral». En las capas fieles

a la Iglesia, a las que se dirigía el nivel intelectual de la encíclica, es muy probable que se alcanzara plenamente este objetivo delimitador. En las capas restantes, que apenas podían comprender la estructura artística de las frases sin una previa explicación, pudo tal vez faltar la comprensión teórica [154], pero no fue menor el efecto de solidaridad. Y es que las distinciones y conclusiones de detalle eran mucho menos importantes que el hecho inaudito de que el papa se dirigiera a la opinión pública mundial para clamar: la Iglesia lucha en Alemania a vida o muerte. Vosotros, católicos alemanes, que sois perseguidos, vosotros tenéis razón; no os dejéis engañar; yo estoy con vosotros.

Al efecto inmediato de la encíclica respondió la reacción de la parte contraria, que sólo tuvo conocimiento de la inminente lectura del documento en el último minuto [155]. Los dirigentes nacionalsocialistas no se atrevieron a afrontar el riesgo de prohibir a 11 500 párrocos la lectura en público, en sus iglesias, del escrito del papa, llevada a cabo el 12 de marzo. Pero hicieron cuanto estuvo en su mano por impedir, con medidas drásticas, su difusión e iniciaron una propaganda tempestuosa y destemplada. El 6 de abril, ordenó Hitler que se reanudara, sin perder un minuto, el proceso por faltas contra la moral — sobreseído el año anterior — contra religiosos y sacerdotes. Se abrió así una acción propagandística de una perfección y radicalidad pocas veces superada, cuyo objetivo era romper los lazos de unión entre el pueblo fiel y sus dirigentes espirituales [156]. La lealtad de los católicos alemanes superó la prueba, no sin la ayuda, sumamente activa, de los obispos y del clero.

Mientras tanto, el régimen nazi preparaba la denuncia del concordato, tomando como pretexto medidas de la época anterior a la encíclica [157]. Mientras meditaba estos proyectos, el 19 de mayo se difundió una noticia que empeoró aún más las relaciones germano-vaticanas. A través de una indiscreción de prensa, se supo que el cardenal de Chicago, George William Mundelein, había

---

154. Los informes de los presidentes gubernamentales (RPB) de Baviera son, en este punto, ambiguos; cf. RPB I, 211s; II, 167; III, 128; IV, 121.

155. Cf. L. Volk, *Enzyklika* 182-185.

156. H.G. Hockerts, *Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936-1937. Eine Studie zur nationalsozialistischen Herrschaftstechnik und zum Kirchenkampf*, Maguncia 1971, 74.

157. Cf. D. Albrecht I, 373s, nota 3.

condenado, ante 500 sacerdotes de su diócesis, al régimen nacionalsocialista, y había calificado a Adolf Hitler de «un empapelador austríaco, y además malo». La política alemana supo sacar un gran partido de la anécdota. Concedió ostentosamente vacaciones a su embajador ante la Santa Sede y el 29 de mayo redactó una enérgica nota exigiendo «reparaciones» [158]. La guerra de nervios contra la Iglesia alcanzó en Alemania uno de sus puntos culminantes [159], aunque evidentemente el Vaticano no se dejó impresionar. Su nota de respuesta del 24 de junio [160] no contenía disculpa alguna ni intentaba suavizar la tensión, sino que devolvía el golpe y rechazaba, una vez más, la política alemana. Por lo demás, la Curia siguió manteniendo su guerra de notas como en la época anterior, hasta que en el verano de 1938, y por razones hasta ahora desconocidas [161], suspendió de hecho esta táctica.

Los planes berlineses de denunciar el concordato fueron abandonados definitivamente en el otoño de 1937, sin que se adujeran claros motivos para explicar la decisión. Es probable que Hitler, absorbido por los preparativos inmediatos de su política expansionista, deseara un clima de relativa tranquilidad en la escena de la política interior y, en todo caso, no quisiera encontrarse con dificultades adicionales por este motivo.

Durante el resto del pontificado de Pío XI la situación alemana, lejos de mejorar, fue empeorando. El Estado prohibió las asociaciones juveniles y las escuelas confesionales. Al mismo tiempo, Alemania se anexionaba en Austria (*Anschluss:* 13 de marzo de 1938) y en los Sudetes (10 de octubre), regiones en las que no existía el concordato. El régimen alemán se negó, esgrimiendo argumentos jurídicos, a extender a estos países la validez del concordato con el Reich [162], y al mismo tiempo rechazó la idea de establecer nuevos convenios para estas regiones. Esta postura era una clara confesión de las consecuencias positivas del concordato del «viejo *Reich*», a pesar de las graves violaciones de 1938 y 1939. La Santa Sede no elevó su protesta diplomática contra los

---

158. Texto en D. ALBRECHT II, 23s.
159. Cf. H.F. HOCKERTS 132-146.
160. Texto en D. ALBRECHT II, 24-30.
161. La opinión del embajador alemán ante la Santa Sede en D. ALBRECHT II, 81s, nota 2.
162. Sobre este punto, D. ALBRECHT II, 80s.

progroms judíos de noviembre de 1938, como lo hicieron otras potencias[163], afectadas en sus intereses económicos. En cambio, por aquellas mismas fechas alcanzaba su punto culminante la disputa del Vaticano con Mussolini a propósito de la legislación racista. En este sentido, y a largo plazo, la encíclica no sólo no consiguió mejorar las relaciones, sino que empeoró la situación real.

De igual modo, tampoco provocó ningún cambio en la táctica de la conferencia episcopal de Fulda. Es evidente que Preysing y Galen deseaban este cambio. Opinaban que la constante movilización de la opinión pública frente a las violaciones del derecho era un método más eficaz que la anterior «política de memoriales» de Bertram[164]. Pero la mayoría de los obispos presentes no secundó este punto de vista. No se produjo, pues, una «demostración mediante ejemplos». Es difícil evaluar las posibilidades de éxito de la táctica propuesta, porque no sabemos hasta qué punto y por cuánto tiempo habría podido el episcopado alemán mantener al pueblo fiel en una actitud de constante colisión (contando siempre con las correspondientes contramedidas de Hitler). La Santa Sede no intervino en esta divergencia de opiniones sobre la mejor táctica defensiva, aunque a Pacelli le hubiera gustado más que se siguiera la tesis de Preysing y Galen. Así, pues, la encíclica no constituyó «una cesura» (L. Volk).

Por otra parte, es de todo punto indudable que el documento pontificio aportó una clarificación cuyas consecuencias a largo plazo no deben minusvalorarse. No sólo se puso en claro ante los países extranjeros que la Iglesia de Alemania estaba sujeta a persecución y que entre el papa y Hitler se daban puntos de vista contrarios e irreconciliables: esta clarificación fue de la máxima importancia para el clero y el pueblo fiel de la propia Alemania. Hallaban trazados en ella, de forma auténtica, caminos y orientaciones, y precisamente en un campo genuinamente ecle-

---

163. Cf. la exposición del informe alemán redactado por el ministerio de asuntos exteriores de Berlín, el 20 de diciembre de 1938: ADAP D V, 769-773.

164. Son fundamentales, para este tema, L. VOLK, *Die Fuldaer Bischofskonferenz von Hitlers Machtergreifung bis zur Enzyklika «Mit brennender Sorge»*; id., *Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika «Mit brennender Sorge» bis zum Ende der NS-Herrschaft*, en D. ALBRECHT (dir.), *Kirche* 35-102; W. ADOLPH, *Hirtenamt und Hitlerdiktatur*, Berlín 1965.

sial, el de la fe y las costumbres, es decir, en un ámbito en el que *por entonces nadie discutía* la obligación de un asentimiento obediente. La encíclica tenía tanto peso debido justamente a que no extraía sus argumentos de consideraciones políticas. La Iglesia no defendía su «influencia» en el «mundo», sino que se atenía a lo que era «específicamente su propio ámbito». Nadie podía discutir en serio la legitimidad de esta posición. Pero al defender lo suyo propio y aferrarse a ello, demostraba que no podía acomodarse al sistema totalitario de Hitler. En opinión de sus enemigos nacionalsocialistas, y a tenor de la experiencia de los contemporáneos, la Iglesia católica de Alemania habría conseguido tal vez impedir la adaptación al nacionalsocialismo de muchos hombres, de haber basado su defensa en una línea más política. Pero esta afirmación es discutible.

Lo primero que descubre una mirada retrospectiva sobre la política exterior del papa Ratti frente a Hitler, desde el principio hasta la muerte del pontífice, es la total ausencia de auténticas *alternativas. Nadie es capaz de describir en términos positivos cómo* hubieran discurrido las cosas si Hitler no hubiera desencadenado y perdido la segunda guerra mundial. Pero todo induce a pensar que, en este caso, la Iglesia católica se habría visto tan oprimida, bajo el dominio nazi, como bajo la Rusia de Stalin.

La segunda guerra mundial: Pío XII

Es muy posible que, en la elección de Pío XII, el 2 de marzo de 1939, fueran factores decisivos, junto a las razones eclesiásticas, las consideraciones de tipo político, y en mayor medida que lo fueron en 1914 y 1922. Pero no podemos dar detalles concretos sobre este punto [165]. La segunda guerra mundial, que ya comenzaba a proyectar sus sombras, por las que se podía colegir que causaría daños espirituales y materiales mucho más considerables que la de 1914-1918, enfrentaba al papado con tareas aún más graves que la primera. Y el nuevo pontífice, que había desempeñado ya durante la primera guerra importantes cargos

---

165. La observación en D. Tardini, *Pius XII. als Oberhirte, Priester und Mensch*, Friburgo, etc, 1961, 34 está formulada con una gran reserva.

políticos, debía tener plena conciencia de ello. Para aquel observador sobrio y realista debía ser angustioso saber que, a pesar de su exacta valoración de las circunstancias, apenas podía hacer nada por cambiar el curso de los acontecimientos.

Casi todos los contemporáneos de Pacelli estaban convencidos de que el nuevo papa sabría resistir brillantemente esta prueba. Prescindiendo de la grosera polémica comunista [166] iniciada a partir de 1945, el prestigio de la Santa Sede había registrado un enorme aumento, tanto entre los protestantes [167] como entre los grupos liberales, debido sobre todo a las extraordinarias cualidades de estadista [168] de que dio muestras el papa durante la segunda guerra mundial. «Nunca, desde 1848, ha tenido el papado tan buena prensa internacional como hoy» [169]. Confirmando esta opinión, a la muerte del pontífice, en 1958, pudo escribirse que Pío XII había desempeñado «brillantemente» la difícil tarea de dirigir a la Iglesia durante la segunda guerra mundial. «Durante esta época la Iglesia fue ganando creciente prestigio, confianza y posibilidades de acción frente al rudo poder, el odio y el asesinato» [170].

Cinco años más tarde, el drama del autor alemán Hochhuth, personaje hasta entonces desconocido, desencadenó, con sus graves acusaciones contra Pío XII, un singular y apasionado debate en el mundo occidental, con innumerables discusiones, 75 000 cartas de lectores y otras conocidas variantes [171]. El elevado y gene-

---

166. Cf. M.M. Scheinmann, *Der Vatikan in Zweiten Weltkrieg*, Berlín (este) 1954. No tuvo eco la crítica procedente de otros sectores que culminó, de una parte, en la objeción, lanzada por los ortodoxos rusos, los protestantes americanos y los masones, según la cual Pío XII (como todos los demás papas de los siglos XIX y XX) se dedicaba a la política descuidando, por consiguiente, sus tareas eclesiales y, de otra, en la acusación procedente de los judíos (L. Poliakow), de que hizo escasa (o errónea) política y puso demasiado poco empeño para impedir que los judíos de Roma fueran deportados a Alemania. Cf. P. Duclos 11s.

167. H. Hemmelink 2.

168. Así Sumner Welles, *The Time of Decision*, Nueva York, Londres 1944, 142.

169. L. Salvatorelli, *Chiesa e Stato dalla rivoluzione francese ad oggi*, Florencia 1955, 139.

170. R. Leiber, *Pius XII*, en StdZ 163 (1958-1959) 88.

171. Hay una selección de las discusiones que suscitó el tema, aunque no hecha desde un punto de vista científico, en F.J. Raddatz (dir.), *Summa injuria oder Durfte der Papst schweigen? Hochhuths «Stellvertreter» in der öffentlichen Kritik*, Reinbek 1963; *Der Streit um Hochhuths «Stellvertreter»*. «Theater unserer Zeit» 5 (Basilea, Stuttgart 1963). Sobre esto, U. von Hehl 236s y, desde un punto de vista global, V. Conzemius. *Églises* 487ss.

ral prestigio hasta entonces predominante pasó, entre muchas personas, al extremo contrario, llegando hasta el odio y el desprecio. Una buena parte de la literatura provocada por esta polémica, incluso la que se presentaba con pretensiones científicas, no supo liberarse de cargas emotivas, planteamientos discutibles y hasta crasos errores de métodos[172]. De todas formas, el debate aportó una contribución esencial a la historiografía, ya que la Santa Sede, en la vertiente de 1964-1965, encomendó a un grupo de historiadores jesuitas de fama internacional[173] la publicación de las actas y documentos relacionados con la historia de la segunda guerra mundial. Esta gran publicación se inició en 1965 y se había previsto su final para el año 1978. Ahora la investigación se movía ya sobre suelo firme[174].

Al igual que bajo Benedicto XV, también la política exterior de Pío XII puede sintetizarse en tres puntos fundamentales: neutralidad, iniciativas en favor de la paz y ayudas de carácter humanitario. A todo ello se añade un cuarto problema, el de su «silencio».

Neutralidad

Las razones que habían movido a Benedicto XV a la opción de neutralidad seguían en vigor en la época de la segunda guerra mundial. Ahora se añadían además dos razones nuevas. La primera se refería a la personalidad de Pacelli. Pío XII, calificado por un avisado observador de el más perfecto «diplomate de l'an-

---

172. Respecto de G. LEWY (primero bajo el título *The Catholic Church and Nazi Germany*, Nueva York, Toronto 1964), cf. supra, nota 132. Hay groseros errores de método en S. FRIEDLAENDER, *Pie XII et le III^e Reich. Documents*, París 1964. Cf. sobre este punto A. MARTINI, *Un concerto non mai eseguito alla presenza di Pio XII*, en CC 116, 1 (1965) 538-546; P. BLET, *Pio XII e il Terzo Reich*, en CC 116, 2 (1965) 251-258; R. LILL, *Die Kirche und das Dritte Reich. Ein Forschungsbericht*, en W.P. ECKERT (dir.), *Judenhass — Schuld der Cristen?* Número complementario (Essen 1966) 62-64; V. CONZEMIUS, *Églises*, 491-493; R. GRAHAM, *Come non fare il processo «storico»*, en id., *Il Vaticano*, 283-292.

173. PIERRE BLET, R.A. GRAHAM, A. MARTINI y B. SCHNEIDER. Estos autores han afirmado que, para su edición, seguirán las mismas reglas que rigen para las demás publicaciones de fuentes históricas (ADSS 1, p. IX).

174. Las dudas sobre la objetividad de los editores en B. MARTIN, *Friedensinitiativen und Machtpolitik im Zweiten Weltkrieg 1939-1942*, Düsseldorf 1974, 371ss. Un atento análisis descubre que estas dudas son accidentales y, por tanto, carecen de importancia.

cien régime»[175], era, por origen, naturaleza, autocomprensión y experiencia, un acérrimo hombre de paz, aunque no al precio de cobardes compromisos. La otra razón se fundamentaba en el derecho de gentes. En los acuerdos lateranenses, la Santa Sede había asumido el deber de desvincularse de los problemas estrictamente políticos de la política internacional (art. 24). De todas formas, este principio tenía dos cláusulas limitadoras: en primer lugar, el papa se reservaba el derecho de actuar como mediador de paz, cuando dos bandos opuestos propusieran su mediación; en segundo lugar, el de poder proclamar, en casos concretos, la validez de los principios morales e ideales. Así, pues, en la neutralidad de la Santa Sede se aunaban la tradición, las circunstancias y la situación jurídica.

Para designar esta neutralidad, Pío XII, hombre acostumbrado a un pensamiento y un lenguaje sumamente matizado y diferenciado, prefería la expresión de «imparcialidad»[176]. Quería, de este modo, distinguir entre la situación política y el contenido moral. «Neutralidad», explicaba Pío XII al cardenal de Munich, «podría entenderse en el sentido de indiferencia pasiva», lo que, en una época bélica como la presente, «no sería digno» del jefe de la Iglesia. «Imparcialidad significa para Nos una valoración de las cosas conforme a la verdad y la justicia.» Con todo, en las declaraciones públicas debería tener muy presente «la situación de la Iglesia en cada uno de los países, para ahorrar a los católicos de cada uno de ellos cuantas dificultades fuera posible»[177]. Por lo demás y al igual que su predecesor Benedicto XV, declaró que la Iglesia «no pretende intervenir ni tomar partido en controversias sobre materias exclusivamente terrenales. Ella es madre. No pidáis a una madre que favorezca o se oponga parcialmente a uno o a otro de sus hijos»[178].

Pío XII se atuvo, de forma «poco menos que rigurosa», a las consecuencias de esta neutralidad (J. Becker). Es indudable que ya antes de 1944 el pontífice tenía la convicción de que la guerra ofensiva no constituía un medio moral y jurídicamente legítimo

175. W. D'ORMESSON, *Pie XII tel que je l'ai connu*, en RHD 82 (1968) 21.
176. Por ejemplo en el mensaje de navidad de 1942 (cf. infra, en la nota 201).
177 B. SCHNEIDER, *Piusbriefe*, 215 (31 de enero de 1943).
178. Así en el mensaje de navidad de 1946: AAS 39 (1947) 7-17. De modo similar en su discurso de 2 de junio de 1939: ADSS 1, 163.

de la política[179]. Con la mirada puesta en sus obligaciones respecto del derecho de gentes, se impuso, ya antes del estallido de la guerra, y durante su desarrollo, el duro esfuerzo de abstenerse de condenar explícitamente los numerosos actos agresivos de Alemania[180], Italia[181], la Unión Soviética[182], los aliados[183] y el Japón[184]. Sólo a propósito de los países del Benelux hizo, el 10 de mayo de 1940, una excepción, muy matizada[185]. Con no menor cuidado vigiló para que el Vaticano no se viera involucrado en ninguna de las propagandas de cruzada desencadenadas por bandos —ni, entre 1939 y 1941—, la promovida contra Hitler y Stalin, ni la promovida a partir de 1941 contra el comunismo o el nacionalsocialismo, aunque cada uno de los contendientes ponía sumo empeño en ganarse al pontífice para su respectiva causa. Del vocabulario de la Santa Sede desapareció incluso la palabra «comunismo» y, a partir de aquellas fechas, se procuró también evitar el concepto de «Occidente»[186]. Preservar esta imparcialidad fue tarea mucho más difícil que durante la primera guerra mundial. Exigió «esfuerzos casi sobrehumanos, mantener a la Santa Sede por encima de las discusiones de los partidos», confesó el papa, en el seno de la confianza, al arzobispo de Colonia[187]. Mantener intacto el Estado Vaticano fue problema menor, aunque tampoco nada fácil.

Los acuerdos lateranenses garantizaban a la Santa Sede la más total independencia y la posibilidad de comunicaciones con el resto del mundo, incluso en el caso de que Italia se viera envuelta en una nueva contienda. Aunque no se cumplieron en toda su

---

179. P. Duclos se apoya en el mensaje de navidad de 1944 (cf. infra, nota 203).

180. 15 de marzo de 1939: ocupación de Checoslovaquia; 23 de marzo de 1939: ocupación de la región de Memel; 1.º de septiembre de 1939: ataque a Polonia; 9 de abril de 1940: ocupación de Dinamarca, ataque a Noruega; 10 de mayo de 1940: ataque a Luxemburgo, Bélgica y los Países Bajos; 6 de abril de 1941: ataque a Yugoslavia y Grecia; 22 de junio de 1941: ataque a la Unión Soviética.

181. 7 de abril de 1939: ataque a Albania; 28 de octubre de 1940: ataque a Grecia.

182. Ocupación de Polonia oriental: 17 de septiembre de 1939; 30 de noviembre de 1939: ataque a Finlandia; 4-17 de junio de 1940: ocupación de Estonia, Letonia y Lituania; 21 de junio de 1940: ocupación de Besarabia: 25 de agosto de 1941: ocupación de Irán.

183. EE.UU., julio de 1941: ocupación de Islandia; Inglaterra, 10 de mayo de 1940: ocupación de Islandia; 25 de agosto de 1941: ocupación de Irán.

184. 7 de diciembre de 1941: ataque a EE.UU

185. Cf. J. Becker 174s.

186. Pruebas: P. Duclos 127-135.

187. B. Schneider, *Piusbriefe* 280 (3 de marzo de 1944)

amplitud estas cláusulas, es preciso reconocer que, en conjunto, tampoco se produjeron flagrantes violaciones de las mismas. La situación real dependía del estado general en que se desenvolvía la contienda. Dado que Italia no entró en guerra hasta el 10 de junio de 1940, el Vaticano se vio sujeto a limitaciones relativamente poco importantes hasta el inicio de la campaña alemana contra Francia (10 de mayo de 1940). Pero, a partir de este momento, cambió el panorama. No sólo tuvo que adoptar medidas de precaución, como por ejemplo apagar las luces durante la noche, y someterse a todo tipo de restricciones dictadas por una economía de guerra, sino que además el Gobierno italiano ejerció una fuerte presión para poner límites al campo de actividad de la propaganda vaticana. En este sentido, se recortaron las posibilidades de difusión de noticias de prensa («L'osservatore romano») y radio (Radio Vaticana). A finales de abril de 1941, la Radio Vaticana tuvo que interrumpir sus emisiones sobre la situación de la Iglesia en Alemania[188]. Por el lado contrario, se mantuvo, también después del mes de junio de 1940, el contacto diplomático inmediato con los representantes de las potencias enemigas de Italia. Cuando Mussolini denunció la extraterritorialidad de estos representantes (violando los acuerdos de Letrán), el papa no permitió, como había hecho su antecesor Benedicto XV, que tuvieran que buscar refugio en Suiza, sino que habilitó para ellos un espacio (reducido) dentro del Vaticano, donde llegaron a albergarse hasta una docena de representaciones diplomáticas. De este modo, se facilitaban sus contactos con la Curia y no quedaban totalmente interrumpidas sus comunicaciones con sus propias centrales, ya que podían disponer de las emisiones por radio y de las posibilidades de hacer viajes. El encargado de Roosevelt, Myron C. Taylor[188a], pudo trasladarse a Roma, hasta 1944, en siete distintas ocasiones, para estancias de mayor o menor duración. El representante inglés, Osborne, estuvo durante algún tiem-

---

188. Documentos: P. DUCLOS 32-36. ADSS 4, 18-33; R.A. GRAHAM, *La Radio Vaticana tra Londra e Berlino. Un dossier della guerra delle onde: 1940-1941*, en: CC 127, 1 (1976) 132-150. Se intentó conseguir una compensación empleando nuevos medios. Así por ejemplo, se editó una nueva publicación, órgano de la «Parola di Papa», distribuida a todos los párrocos italianos. Según DUCLOS, 34, nota 1, el mensaje de navidad de 1941 fue distribuido en Italia a través de una edición que alcanzó los 370 000 ejemplares.

188a. Cf. G.Q. FLYNN, *Roosevelt and Romanism. Catholics and American Diplomacy, 1937-1945* (Westport, etc. 1976) 106ss; cf. id., en CHR 58 (1972) 171-194.

po en Londres, en la primavera de 1943, y pudo regresar a continuación. El arzobispo de Nueva York, Spellman, permaneció durante varios días en Roma. Y, a la inversa, tras la ocupación de Roma por los aliados, en 1944, la Santa Sede albergó en el Vaticano a las representaciones diplomáticas de Alemania, Japón, Hungría y otros países. Aunque sus posibilidades de acción estaban sujetas a limitaciones, se mantenían esencialmente intactas.

Así, pues, la dirección central de la Iglesia universal pudo seguir trabajando, durante toda la segunda guerra mundial, sin trabas fundamentales, y mantener contacto con sus nuncios y con el episcopado, en la medida en que éstos no se hallaban maniatados por circunstancias regionales o locales, como ocurría sobre todo en las zonas dominadas por Rusia o Alemania [189]. Nada de esto era cosa natural. Desde la primavera de 1941, la Curia contaba con la posibilidad de una ocupación alemana de la Ciudad del Vaticano y con el extrañamiento forzoso del papa [190]. Se tomaron incluso las providencias necesarias para el caso de que el centro dirigente de la Iglesia fuera privado de toda capacidad de funcionamiento. Estas medidas alcanzaron su punto culminante poco antes y después de la caída de Mussolini (25 de julio de 1943), seguida, el 8 de septiembre, de la ocupación de Roma a cargo del ejército y la policía alemanes. Los diplomáticos extranjeros residentes en el Vaticano quemaron sus archivos; el papa ocultó en su mismo palacio una parte de sus documentos y envió otros, en microfilme, a Washington, para ponerlos a salvo. La extraterritorialidad de la Santa Sede fue violada en diciembre de 1943 y febrero de 1944 por *razzias* de la policía alemana, que buscaba en los edificios pontificios refugiados políticos y gentes perseguidas por cuestiones raciales. De todas formas, las *razzias* se mantuvieron siempre fuera de los límites de la Ciudad del Vaticano [191], que se vio libre de los ataques directos de Hitler. No

189. Después de que el nuncio de Varsovia se viera obligado a retirarse, junto con el gobierno polaco, hacia Rumania, ya no se volvió a permitir la apertura de la Nunciatura. Los nuncios de Bruselas y La Haya tuvieron que abandonar sus puestos en julio de 1940 por orden de los alemanes; los de Kaunas y Riga en agosto de 1940, por orden de los rusos. Por otra parte, también el Vaticano tuvo que luchar, desde 1943, con dificultades en las zonas ocupadas por los aliados.

190. Cf., sobre este punto, R.A. GRAHAM, *Voleva Hitler allontanare da Roma Pio XII?*, en CC 123, 1 (1972) 319-327, 454-461, repetido por id., *Il Vaticano* 89-110.

191. P. DUCLOS 30s.

se conocen las razones de esta conducta. Pero es indiscutible que, basándose en las informaciones que recibían, el papa y sus colaboradores contaban, ya desde 1941, con esta posibilidad y que sólo se vieron liberados de esta preocupación tras la ocupación de Roma por los aliados (5 de junio de 1944). Aun después de esta fecha, e incluso ya acabada la contienda, se prolongaron durante mucho tiempo las dificultades y las limitaciones.

Los notables esfuerzos —hasta cierto punto coronados por el éxito— de la política pontificia para convertir a Roma en ciudad abierta no estaban dictados únicamente por razones humanitarias [192]. Pretendían también garantizar el mantenimiento de la independencia y la neutralidad del papado, no sólo por motivos del derecho de gentes sino también, y aún más, por razones de tipo eclesiástico. Según la concepción que de sí misma tiene la Iglesia, recae sobre el papa la misión esencial de preservar la unidad de la Iglesia. Ahora bien, esto presuponía la incondicional lealtad de todos los católicos, fuera cual fuere el frente en que combatían, respecto del jefe común de la Iglesia. Y esta lealtad sólo era posible a condición de que los hombres supieran que la independencia del papa garantizaba su imparcialidad. Si Roma se veía directamente envuelta en los avatares de la guerra, no cabía esperar que los muros del Vaticano pudieran defender la independencia pontificia. «Una más amplia implicación de Roma en la guerra» [193], escribía el papa al arzobispo de Berlín [194], aumentaría «hasta límites insoportables» los peligros, ya muy grandes, para la unidad de la Iglesia. Pudo evitarse esta prueba. En consecuencia, y al igual que su predecesor Benedicto XV, también Pío XII pudo desarrollar acciones de tipo humanitario y caritativo y promover iniciativas de paz. Fueron muchas las cosas que se intentaron en estos dos campos, con resultados muy diferentes.

Iniciativas en favor de la paz

Las iniciativas del papa en favor de la paz se remontan ya a los días subsiguientes a su elección y se prolongaron hasta el

192. Sobre este punto, A. GIOVANNETTI, *Roma, aperta Città*, Milán 1962.
193. El texto alude al ataque aéreo sobre Roma.
194. B. SCHNEIDER, *Piusbriefe* 291 (21 de marzo de 1944).

fin de la guerra, con decisión y voluntad nunca extinguidas. Se desarrollaron a dos niveles, es decir, en el ámbito de la doctrina y en el de la política práctica. En los dos se dieron claras diferencias entre el pontificado de Benedicto XV y el de Pío XII.

Benedicto XV no desarrolló una auténtica teoría de la paz, un sistema coherente de declaraciones detalladas sobre los fundamentos teóricos y los objetivos, sobre los presupuestos prácticos y las posibilidades de un orden pacífico dentro de los estados y de unos estados con otros. En sus declaraciones públicas se conformó con exhortar a la paz en términos abstractos, confiando el resto a las negociaciones, que deberían llevar por sí mismas a mutuos compromisos. Muy distinta fue la actitud de su sucesor durante la segunda guerra mundial. Ya su primera declaración pontificia (3 de marzo de 1939)[195] contenía los puntos básicos de un programa universal de paz. Volvió sobre ellos en su mensaje pascual de 1939[196], ampliándolos más tarde en la encíclica inaugural *Summi Pontificatus* (20 de octubre de 1939)[197] y en el pasaje central de su mensaje de navidad del mismo año[198], en el que expuso las cinco condiciones fundamentales de una paz duradera entre los pueblos. Todos sus posteriores mensajes navideños, a los que se procuraba dar la máxima publicidad posible, se ocupaban detenidamente, y a veces de forma exclusiva, de los problemas de la ética de la paz (1940: presupuestos éticos de un orden pacífico entre los estados[199]; 1941: fundamentos de un nuevo orden internacional[200]; 1942: elementos básicos de la vida social nacional e internacional[201]; 1943: presupuestos morales para la paz mundial en vencidos y vencedores[202]; 1944: los fundamentos de una verdadera democracia[203]; 1945: Iglesia universal y paz mundial)[204].

---

195. Texto en ADSS 1, 97s; AAS 31 (1939) 86-87.

196. Texto en ADSS 1, 104-110; AAS 31 (1939) 145-151.

197. Esquema de las secciones relativas a la paz: ADSS 1, 315-323. Texto en AAS 31 (1939) 413-435.

198. Esquema de las secciones relativas a la paz: ADSS 1, 353 a 361. Texto en AAS 32 (1941) 5-13.

199. Esquema de las secciones relativas a la paz en ADSS 4, 307-313. Texto en AAS 33 (1941) 5-14.

200. Esquema en ADSS 5, 337-350. Texto en AAS 34 (1942) 10-21.

201. Extracto en ADSS 7, 161-167. Texto en AAS 35 (1943) 9-24.

202. Esquema de las secciones relativas a la paz en ADSS 7, 732-734. Texto en AAS 36 (1944) 11-24.

203. Texto en AAS 37 (1945) 10-23.

204. Texto en AAS 38 (1956) 15-25.

En otros acontecimientos de carácter público, y de forma regular en los aniversarios del 2 de junio, volvía sin cesar sobre estos temas[205].

El papa ponía especial énfasis en exponer y desarrollar las condiciones no de una paz cualquiera, sino de una paz justa y, por tanto, duradera[206]. Partiendo de los fundamentos del derecho natural, desarrollaba el ideal de un orden entre los Estados que debería garantizar a todas las naciones y minorías nacionales tanto la seguridad y supervivencia como la dignidad personal de cada uno de los seres humanos. Su mirada no se reducía a los aspectos jurídicos, sino que abarcaba también el orden económico (distribución de las riquezas) y el orden social. Destacó con particular relieve los problemas del desarme. Analizó con decisión, no exenta de prudencia, los fundamentos del derecho contractual, que exige que los tratados se cumplan, pero también —llegado el caso— que se sometan a revisión (alusión al tratado de Versalles). En opinión del papa, era, además, imprescindible que se procediera a la creación de instituciones supranacionales dotadas de auténticas competencias.

Los análisis doctrinales del papa, en los que se mezclaban alusiones a los sucesos contemporáneos con enunciados de principio, perseguían evidentemente un triple objetivo. A largo plazo, pretendían difundir un contenido material que debería dar lugar a ulteriores estudios, a partir de la doctrina social de la Iglesia, de la filosofía práctica y de las disciplinas jurídicas[207]. A plazo inmediato, Pío XII quería dar al pensamiento político de los creyentes un hilo conductor y, al mismo tiempo, influir en las decisiones políticas concretas, en la medida de lo posible. Está fuera de toda duda que entre sus concepciones y los objetivos de la paz de Hitler o de Stalin existía un abismo insalvable. Pero se daban también importantes diferencias y hasta oposiciones respecto de las ideas básicas de las democracias occidentales. Y así, el 1.º de septiembre de 1943 se pronunció, tanto por consideraciones de principio como por razones tácticas, contra la fórmula de la

---

205. La consulta más cómoda de los textos se da en AAS.
206. Un estudio conciso pero penetrante en P. DUCLOS 70-103.
207. Un primer intento detallado, debido a un autor muy próximo a la Curia: G. GONELLA, *Presupposti di un ordine internazionale*. Ciudad del Vaticano 1942.

unconditional surrender de la conferencia de Casablanca (enero de 1943)[208] y no prestó su apoyo a la *Carta Atlántica* (14 de agosto de 1941), que coincidía en muchos puntos esenciales, pero no en todos, con las concepciones pontificias[208]. En conjunto, las máximas de la doctrina de la paz de Pío XII extraían «las consecuencias del fracaso de la paz de 1919» (J. Becker), cuya posible repetición debería evitarse a toda costa. Tuvo muy poca influencia en la planificación de postguerra de las potencias vencedoras, pero pudo intervenir, en cambio, en la evolución política posterior a 1945. En este sentido, sus esfuerzos por la paz no fueron inútiles.

Sus afanes por impedir el estallido de la guerra o la entrada de Italia en el conflicto, y por conseguir el cese de las hostilidades una vez iniciada la contienda, tuvieron el mismo resultado nulo que los de Benedicto XV, aunque el papa debió tener siempre presentes las experiencias de 1914-1918 y procuró evitar los errores entonces cometidos.

Merecen mencionarse tres iniciativas anteriores al estallido de la guerra: en primer lugar, a primeros de mayo de 1939, sus sondeos para una conferencia de cinco naciones[210], con el fin de analizar y regular las cuestiones que enfrentaban a los alemanes con los polacos y a los franceses con los italianos. Pero hallaron resistencia en todos los interesados y el 10 de mayo se renunció al intento[211]. Luego, la noche del 24 de agosto, y en estrecho acuerdo con el gobierno inglés, un llamamiento público, con acentos verdaderamente dramáticos, a la razón y la negociación[212]. El núcleo del mensaje respondía a esta fórmula del papa: «Nada se pierde con la paz. Todo puede perderse con la guerra.»[213] Finalmente, el 30 de agosto, el intento desesperado por conseguir, en el último minuto, que Polonia hiciera algunas concesiones a Alemania[214]. La iniciativa había partido de Mussolini y contaba, además, con el apoyo de Inglaterra. El 31 de agosto añadía una

208. AAS 35 (1943) 277-279, aquí 278 Un esquema sobre este punto en ADSS 7, 600.
209. Cf. ADSS 5, 17s
210. Polonia, Alemania, Inglaterra, Francia e Italia.
211. ADSS 1, 139s.
212. ADSS 1, 230-238 (con diferentes esquemas).
213 B SCHNEIDER, *Der Friedensappell Papst Pius' XII vom 24 August 1939*, en AHP 6 (1968) 415-424.
214. ADSS 1, 263s.

exhortación a las potencias[215] para buscar una solución justa y pacífica del conflicto[216]. En una declaración que procedía personalmente del papa, «L'osservatore romano» explicaba, el 13 de septiembre de 1939, que la Santa Sede «había agotado todas las posibilidades que pudieran ofrecer hasta el mínimo resquicio de esperanza para preservar la paz o al menos para alejar el peligro inmediato de la guerra»[217]. Esta afirmación era compartida por el gobierno inglés[218]. Uno de los factores determinantes del fracaso de los esfuerzos pontificios por conservar la paz fue la política de Hitler, a quien no se pudo inducir, con argumentos razonables, a una revisión negociada del tratado de Versalles. La intransigencia polaca de agosto de 1931 no hizo sino facilitar el juego al dictador alemán.

De todas formas, Italia se declaró, el 1.º de septiembre de 1939, «no beligerante». La Curia realizó numerosos esfuerzos por confirmar a Mussolini en esta actitud y por conseguir además que fuera apoyada por Roosevelt, que en las navidades de 1939 estableció relaciones diplomáticas con el Vaticano[219]. Pero las iniciativas internas vaticanas, apoyadas por espectaculares manifestaciones exteriores (21 de diciembre: visita del rey de Italia al papa[220]; 28 de diciembre: devolución de la visita del papa al rey[221]; 5 de mayo: sermón del papa en Santa Maria Minerva)[222] e incluso una carta personal del pontífice a Mussolini (24 de abril de 1940)[223], no consiguieron librar al dictador italiano de la sugestión y de las esperanzas que había despertado en él la campaña victoriosa de las tropas alemanas en Francia. La declaración de guerra de Italia, el 10 de junio de 1940, venía a confirmar los temores que desde meses atrás venía alimentando el Vaticano.

Inmediatamente después del cese de hostilidades de Francia (25 de junio de 1940), el papa realizó algunos sondeos formales previos en Inglaterra, Alemania e Italia para explorar las posi-

---

215. A Alemania, Inglaterra, Francia, España, Italia y Polonia.
216. ADSS 1, 271s.
217. ADSS 1, 303.
218. ADSS 1, 299.
219. ADSS 1, 348s (de Roosevelt a Pío XII, 23 de diciembre de 1939).
220. ADSS 1, 345s.
221. ADSS 1, 362s.
222. ADSS 1, 437s.
223. ADSS 1, 425s.

bilidades de unas eventuales negociaciones en orden a una «paz justa y honrosa»[224]. Tras esta iniciativa se hallaba el deseo de conservar intacto al menos el potencial de Inglaterra —amenazada por el peligro de ser arrollada por una invasión alemana— como contrapeso europeo a la hegemonía de Alemania[225]. Pero estos sondeos fueron rechazados por ambas partes[226]. Aquí se agotaron por el momento las posibilidades diplomáticas del Vaticano. Por aquellas fechas aún no se sabía con certeza si en mayo y junio de 1940 Occidente (sólo) había perdido una batalla, como afirmaba Churchill y de Gaulle, o la guerra, como opinaba Mussolini, o si la pregunta era prematura, como seguramente pensaban Pétain y Franco[227]. Tampoco sabemos con detalle cómo valoraba la situación el papa, porque no existen fuentes sobre este punto. Los editores de las actas pontificias advierten, con harta razón, que es preciso proceder con cautela a la hora de emitir juicios sobre las opiniones personales del pontífice[228]. Con todo, es probable que en los meses que mediaron entre el fin de la campaña de Francia y el comienzo de la campaña de Rusia, Pío XII depositara mayores esperanzas en una modificación de la política interna de Alemania que en una victoria militar de Inglaterra sobre Hitler[229].

Con el ataque alemán a Rusia (22 de junio de 1941) y el japonés a los EE. UU. (7 de diciembre de 1941), las acciones bélicas se extendieron a la totalidad del orbe. Por el momento, no existían posibilidades de iniciativas diplomáticas en favor de la paz. Tuvo importancia política una decisión pontificia de septiembre de 1941, que daba a la encíclica *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937) de Pío XI sobre el comunismo una interpretación no exenta de problemas teológicos, en virtud de la cual los católicos norteamericanos podían solucionar sus dudas de conciencia respecto del apoyo militar prestado a la Unión Soviética[230]. La Cu-

---

224. ADSS 1, 497s.
225. Cf. R.A. GRAHAM, *La missione di W. d'Ormesson in Vaticano nel 1940. Intervista inedita*, en CC, 124, 4 (1973) 145-148, aquí 146s.
226. ADSS 1, 500s (Inglaterra), 501s (Italia).
227. Cf. ADSS 4, 3.
228. ADSS 1, 98.
229. Cf. ADSS 4, 58.
230. Cf. los apuntes de Tardini de 12-13, y de 14 y 15 de septiembre, con la instrucción a Cicognani, 20 de septiembre de 1941 (ADSS 5, 202-206; 208s; 215-218; 240s).

ria no compartía las ilusiones sobre la política rusa[231] que servían de cimiento a los proyectos americanos de paz para el futuro. «Me maravilla», anotaba el 22 de diciembre de 1942 Domenico Tardini, secretario de la congregación para asuntos eclesiásticos extraordinarios, «que los gobiernos y políticos destacados no vean cosas tan evidentes»[232]. Como si, después de la victoria, la Rusia comunista estuviera dispuesta a regresar, como dócil corderillo, a la familia de los Estados europeos. «Si Stalin se alza con la victoria», afirmó Tardini a Taylor, «será el león que devorará a toda Europa». Ni Hitler ni Stalin serían jamás miembros pacíficos y satisfechos de la familia de los pueblos europeos.

Los Estados menores compartían —a lo largo de todos los frentes de combate, y tras la derrota alemana de Stalingrado en el invierno de 1942-1943— los temores de la Curia y estaban claramente dispuestos a una paz de compromiso bajo la mediación pontificia, antes de que Rusia consiguiera demasiado poder[233]. El secretario de Estado juzgó que en la primavera de 1943 se daban unas concretas oportunidades para conseguirlo[234] y tuvo que oponer, a la confiada seguridad de los aliados sobre Rusia[235], una serie de hechos por él conocidos y la preocupación que de ellos se derivaba y que los sucesos posteriores no hicieron sino confirmar con creces[236]. Pero esto no significaba que la Curia considerara preferible la Alemania de Hitler, que, desde el 22 de junio de 1942, rechazó a la Santa Sede como interlocutor y negociador válido para las regiones situadas «fuera del viejo Reich»[237], debido a que el Vaticano se negó a reconocer como definitivas las anexiones alemanas[238]. Y no podía reconocerlas, prescindien-

231. Cf. el memorándum de Taylor de 22 de septiembre de 1942 (ADSS 5, 694s).

232. ADSS 5, 694, nota 2.

233. Respondieron espontáneamente a una iniciativa de Suiza: los diplomáticos de los gobiernos de Lituania y Polonia en el exilio, España (no beligerante), los países (en guerra con las potencia del Eje) Grecia y Brasil y (de parte de los aliados del Eje) Hungría; cf. ADSS 7, 225-228, 234.

234. ADSS 7, 258 (instrucción al nuncio de Berna, 3 de marzo de 1943).

235. Cf. el memorándum inglés de 4 de marzo de 1943 (ADSS 7, 259-261) y la nota del 20 de abril del mismo año (ibid. 7, 306-309).

236. Cf. ADSS 7, 277s (Maglione, 27 de marzo de 1943), 281s (Tardini, 31 de marzo de 1943), 378-380 (id., 30 de mayo de 1943).

237. Texto en ADAP E III, 40-42.

238. Nota del 18 de enero de 1942: D ALBRECHT II, 116-130. Para todo este problema, cf. D. ALBRECHT, *Die Politische Klausel des Reichskonkordats in den deutsch-vatikanischen Beziehungen 1936-1943*, en id. (dir.), *Kirche* 128-170.

do de otras importantes razones, por la poderosa circunstancia de que Hitler había desencadenado una terrible persecución contra la Iglesia católica en todas las regiones bajo su dominio, y de forma particularmente cruel en Polonia[239]. «Dos peligros amenazan a la cultura europea y cristiana, el nazismo y el comunismo. Los dos son materialistas, antirreligiosos, totalitarios, tiránicos, crueles y militaristas», declaraba Tardini, el 30 de mayo de 1943, al encargado de asuntos inglés[240]. Sólo si la segunda guerra mundial conseguía eliminar estos dos peligros podría encontrar Europa la paz en el futuro. Pero si cualquiera de ellos sobrevivía a la guerra, entonces «sería imposible una convivencia pacífica y ordenada de las naciones europeas» y, en un futuro no muy lejano, habría que enfrentarse con la posibilidad de una nueva guerra, aún peor que las anteriores.

El Vaticano no consiguió imponer esta perspectiva en la política exterior inmediata, porque carecía de posibilidades de influencia eficaz y porque se hacía cada vez más difícil atenerse al principio de la imparcialidad y de la no injerencia en los problemas de la política interna. Esta situación determinó también la postura de la Santa Sede frente a Italia. El Vaticano evitó verse involucrado en los preparativos para el derrocamiento de Mussolini, que cerró los ojos[241] a una clarísima insinuación papal el 12 de mayo de 1943[242]. Un favorable giro de las circunstancias libró a la Curia de la necesidad de tomar una iniciativa directa ante el rey de Italia, ya preparada desde el mes de junio[243]. La Santa Sede participó de forma muy marginal en las negociaciones entre los aliados e Italia para el cese de las hostilidades en la península[244].

Todo lo dicho hace aún más asombrosa la «extraordinaria capacidad de riesgo del papa» (J. Becker) cuando, en el invierno de 1939-1940 y en estrecho contacto con la oposición militar ale-

---

239. La nota vaticana sobre estos acontecimientos, muy amplia y numerosas veces impresa, fechada el 2 de marzo de 1943, puede leerse ahora (con comentario) en D. ALBRECHT II, 135-149; ibid., 150-162 en traducción alemana.

240. ADSS 7, 378.

241. ADSS 7, 334.

242. ADSS 7, 330s.

243. Cf. ADSS 7, 37-39 y especialmente 431-435 (informe de BORGONGINI DUCA, 17 de junio de 1943).

244. Cf. ADSS 7, 56s.

mana, actuó como intermediario para transmitir a Inglaterra las opiniones de estos militares[245]. También en 1944 mantuvo relaciones directas con aquel sector de la resistencia alemana[246]. Tal vez tenía aquí sus raíces, en la vertiente de 1943-1944, la esperanza del papa de que acaso «en un espacio de tiempo no demasiado largo» también los estadistas responsables estarían dispuestos a escuchar su propuesta de paz contenida en el mensaje de navidad de 1943, «que, si Dios quiere, podría dar paso a una mediación de paz»[247]. No se cumplieron estas esperanzas, porque la oposición no pudo derrocar a Hitler. Y, para poder realizar el ideal pontificio de paz a través de una política concreta en los últimos años de la guerra, era de todo punto indispensable «otra Alemania»[247a]. De todas formas, hasta tanto no se publiquen las actas de esta época, desconocemos los detalles de las iniciativas pontificias en 1944-1945.

Ayudas pontificias

Las terribles atrocidades de la segunda guerra mundial, no se limitaron sólo a los escenarios bélicos, desbordaron ampliamente el horizonte de cuanto había acontecido en 1914-1918. El papa se enfrentó con esta circunstancia como con un reto que no podía rehuir. La cuestión no era si debería proporcionar su ayuda, sino cómo podría ofrecerla. Aquí, al igual que en tiempo de Benedicto XV, no desempeñó el más escaso papel el problema de afiliación religiosa, étnica o nacional de los afectados y, como es obvio, el Vaticano utilizó al máximo las experiencias extraídas de la organización de ayudas de la primera guerra. Pero aparecieron además nuevas formas y tipos de necesidad de auxilio, de gigantescas dimensiones, para cuya solución eran de todo punto insuficientes los medios tradicionales. Esto obligaba a constantes tentativas por conseguir algo por nuevos y diferentes caminos.

245. H.C. Deutsch, *Verschwörung gegen den Krieg. Der Widerstand in den Jahren 1939-1940*, Munich 1969; en inglés: Minneapolis 1968.

246. P. Hoffmann, *Widerstand, Staatsreich, Attentat. Der Kampf der Oposition gegen Hitler*, Munich 1969, 347.

247. Cf. el pasaje tachado de la carta a Bertram de 6 de enero de 1944, en B. Schneider, *Piusbriefe* 266, nota q.

247a. Recientemente, sobre este punto, A. Martini, en CC 128, 2 (1977) 232ss.

Lo que nunca faltó fue el ánimo dispuesto a la ayuda. Pero queda, como recuerdo histórico de esta época, la dilacerante diferencia entre querer y poder. Surgió, además, el problema, desconocido hasta entonces en el mundo occidental, de la urgencia de prestar ayuda a los perseguidos por razones políticas o raciales, punto en el que no existían normas en el derecho de gentes ni esquemas precedentes por los que poder guiarse.

Los acuerdos de La Haya para tiempo de guerra (18 de octubre de 1907), completados por la Convención de Ginebra de 29 de julio de 1929, habían fijado claras normas sobre el trato de los prisioneros de guerra y encomendado su ejecución a la Cruz Roja Internacional, lo que no excluía las acciones complementarias de otras instituciones. El Vaticano asumió de buen grado, ya desde el principio, y al igual que durante la primera guerra mundial, la tarea del servicio de búsqueda de personas desaparecidas y la transmisión de noticias a los familiares de los prisioneros de guerra y de los civiles internados. En la sección segunda de la secretaría de Estado se fundó, en 1939, bajo la responsabilidad del más tarde papa Pablo VI, entonces sustituto, una oficina de información, dirigida por el prelado Alexander Evreinoff, con competencia para adoptar las medidas pertinentes[248]. De todas formas, sus posibilidades de acción eran limitadas, ya que Alemania y Rusia no sólo negaron su ayuda, sino que además prohibieron toda colaboración con el organismo vaticano. Así, pues, la oficina de información tuvo que ceñir su actividad a los prisioneros de los países aliados con Alemania que respetaban las reglas tradicionales de la guerra (Italia, Eslovaquia, Hungría, Rumania) y a los aliados occidentales y el Japón, aunque tampoco en este caso pudo desarrollar su labor sin trabas[249]. La actividad fundamental de la oficina se mantuvo, siguiendo los avatares de la guerra, también después de 1943 y difícilmente puede exagerarse su benéfica repercusión sobre los afectados[250].

Además, y también bajo la responsabilidad de Montini, en

---

248. Informe sobre las actividades desarrolladas: *La Chiesa e la guerra. Documentazione dell'Opera dell'Ufficio Informazioni del Vaticano* (Ciudad del Vaticano 1944).

249. Para las dificultades con Inglaterra, cf. ADSS 8, 12-14.

250. La oficina de información publicaba un boletín mensual, «Ecclesia». Estadísticas, desde junio de 1941 a finales de abril de 1943 en ADSS 9, 603s. En general, los ADSS no recogen las actas de la oficina de información; cf. ADSS 6, 9.

noviembre de 1941 se creó una comisión de ayudas *(Commissione per i Soccorsi)* dentro de la sección segunda de la secretaría de Estado, cuyo secretario fue el prelado Mario Brini[251]. Sus competencias se extendían a las medidas auténticamente caritativas, lo que obligaba siempre a nuevas improvisaciones y renovadas técnicas de trabajo. Por lo demás, todo el aparato de la Curia, y más en concreto el de la secretaría de Estado, se insertó en estas medidas de ayuda, de acuerdo con las necesidades de cada caso concreto. Aún está por escribir la historia completa de estas actividades. Los documentos publicados en los últimos años (que alcanzan hasta fines de 1943) ofrecen la clara impresión de que una parte muy considerable de las actividades diplomáticas del Vaticano durante la segunda guerra mundial estuvo consagrada, a pesar de los fracasos cotidianos, al servicio infatigable y abnegado de estos esfuerzos de caridad. El papa procuró, a ciencia y conciencia, que estas iniciativas no traslucieran al exterior, porque en la mayoría de los casos —y a diferencia de las actuales posibilidades de influencia de Amnistía Internacional por ejemplo— la publicidad habría disminuido o incluso anulado las oportunidades de éxito. Esto es cierto, sobre todo, respecto de los que más necesitados estaban de ayuda, los judíos. Mientras que en el informe de actividades del año 1939, la Santa Sede hablaba todavía de ayudas vaticanas en favor de «personas que son consideradas como de raza no aria, y por ello son castigadas por las leyes de algunos Estados», en los años siguientes se suprimió esta fórmula, porque en enero de 1940 el embajador alemán en el Vaticano llamó la atención de Berlín sobre esta circunstancia[252]. Cuanto más se endurecían los ataques de Hitler contra los judíos, más lacónicos eran los informes de la secretaría de Estado. «La Santa Sede ha hecho, hace y seguirá haciendo todo cuanto pueda», sonaba el informe estereotípico de esta secretaría[253]. Este comportamiento no tenía nada que ver con una excusa para disimular la indiferencia o la inactividad, sino que era presupuesto ineludible para el buen resultado de los esfuerzos, día a día e infatigablemente renovados, por prestar ayuda allí donde hubiera

251. ADSS 6, 9.
252. Cf. ADSS 6, 10.
253. Cf. ADSS 9, 39.

la mínima oportunidad de hacerlo. El número de casos es incontable. Aquí tenemos que limitarnos a insinuar tan sólo algunos rasgos generales.

Las tentativas encaminadas a prestar ayuda a los perseguidos por motivos raciales en Alemania e Italia se remontaban ya a la época de Pío XI [254] y fueron continuadas bajo el nuevo papa. En total, se registraron no menos de mil intervenciones [255]. Se hicieron además esfuerzos por ayudar a los emigrantes. En este campo, desempeñó una misión esencial, hasta su disolución forzosa (26 de junio de 1941) la Asociación de San Rafael *(St. Raphaelverein)*, con sede en Hamburgo [256]. Se intentó también impedir la legislación racista de los Estados del ámbito de influencia alemana o, al menos, introducir suavizaciones en su aplicación práctica. En Alemania no existía la menor probabilidad de influir en este sentido [256a], pero no ocurría lo mismo en Italia. La presencia de la Santa Sede contribuyó a que, durante la guerra, la política judía de Italia fuera mucho menos dolorosa que la alemana: hasta su derrocamiento, Mussolini prohibió que se entregara a las SS ni un sólo judío para su deportación a los campos de exterminio y la república socialista de Salò se atuvo, mientras tuvo libertad de acción, a esta orientación de principio [257]. En Rumania, y gracias a las cláusulas concordatarias, se consiguieron éxitos relativamente elevados [258]. En Hungría, y a pesar de la legislación racista, los judíos no sufrieron, en general, trato inhumano [259], mientras que en Eslovaquia el encargado de negocios vaticano tuvo que limitarse al principio a ser testigo de la situación [260]. La

---

254. Cf. la circular de Pacelli de 30 de noviembre de 1938 y su telegrama al cardenal Hinsley (Londres) y la carta de Pío XI a los cinco arzobispos americanos, de 10 de enero de 1939 (ADSS 6, 49s, 539, nota 3, 50s).

255. ADSS 6, 23.

256. Sobre esto, cf. L.-F. REUTTER, *Die Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich*, Recklinghausen 1971.

256a. Sobre la visita del ministro de asuntos exteriores alemán en 1940, últimamente M. CLAUSS, *Der Besuch Ribbentrops im Vatikan*, en ZKG 87 (1976) 54-64.

257. Cf. ADSS 6, 22; 9, 36; también R. DE FELICE, *Storia degli ebrei* 447-450, 463-467.

258. Cf. ADSS 9, 27-32; A. MARTINI, *La S. Sede e gli ebrei della Romania durante la seconda guerra mondiale*, en CC, 112, 3 (1961) 449-463.

259. Cf. ADSS 6, 24; R.A. GRAHAM, *Pio XII e gli ebrei di Ungheria nel 1944*, en id., *Il Vaticano* 241-248.

260. Cf. ADSS 6, 24; 8, 45-47; 9, 22-27; F. CAVALLI, *La S. Sede contro le deportazioni degli ebrei dalla Slovacchia durante la seconda guerra mondiale*, en CC 112, 3 (1961) 1-18.

política de la Curia dedicaba atención especial a la situación de los judíos bautizados o casados por la Iglesia, porque en muy buena parte quedaban fuera del ámbito de ayuda de las organizaciones netamente judías.

Tras el estallido de la guerra, el peor azote descargó sobre Polonia, y no sólo en las regiones ocupadas por Alemania, ya que en la zona rusa la situación no era menos espantosa. Pero allí se había alzado un telón que la aislaba casi herméticamente del resto del mundo. Apenas si se filtraban noticias y fue de todo punto imposible hacer llegar a estas regiones la ayuda vaticana. La Curia no logró averiguar prácticamente nada del destino de los deportados de aquellas zonas, cuyo número se calcula en cerca de dos millones, ni siquiera a través de los servicios de las representaciones diplomáticas de otros países en Moscú[261].

A pesar de infinitas dificultades, funcionó mejor el servicio de noticias con la zona polaca bajo ocupación alemana. En el invierno de 1939-1940, la Curia esperaba poder ayudar a la población con alimentos y vestidos; pero a finales de 1940, la secretaría de Estado tuvo que confesar que las autoridades alemanas habían boicoteado con éxito las iniciativas vaticanas[262]. En distinta situación se hallaban los polacos que habían conseguido refugiarse en otros países. En Hungría, Rumania, Francia e Italia, el Vaticano pudo —con la ayuda financiera de los católicos americanos— tomar algunas iniciativas, mientras que en Alemania apenas consiguió nada[263]. Incluso en España, nación básicamente abierta a las peticiones pontificias, costó mucho esfuerzo y paciencia ayudar a los fugitivos polacos[264].

El año 1941 fue testigo de un giro radical en el curso de la guerra, que significó una cesura para las ayudas de la Santa Sede. Las posibilidades de emigración de Europa, ya muy reducidas, cesaron casi por completo[265]. Los esfuerzos del Vaticano por socorrer, a través de los mares, las poblaciones civiles hambrien-

---

261. ADSS 6, 28s, 8, 53-55; 9, 48-50.

262. ADSS 6, 492-496 y el resumen ibid. 25-28. Para la política vaticana sobre Polonia es fundamental ADSS 3, I-II, con una detallada introducción. Cf. también R.A. GRAHAM, *Il Vaticano* 207-220.

263. ADSS 6, 29-31.

264. Cf. ADSS 8, 64-67.

265. ADSS 8, 16ss.

tas (Bélgica, Grecia) fracasaron ante el bloqueo inglés[266]. En el cúmulo de las preocupaciones pontificias surgió una nueva palabra: «deportación» de los judíos. Una de las tareas esenciales de los intentos de ayuda pontificios fue impedirla o, al menos, limitar su alcance, aunque por aquellas fechas aún no se tenían noticias de los asesinatos a escala industrial organizados en los «campos de exterminio».

En nuestro estadio actual de conocimientos no es tarea fácil evaluar con precisión y expresar en cifras los resultados conseguidos en este campo de investigación y, dado el estado de las fuentes, tal vez nunca pueda hacerse. Puede aceptarse como cifra aproximada la que calcula un total de unos 5 millones de víctimas[267]. La cifra de los que lograron sobrevivir puede estimarse en unos 950 000[268]. Aunque sean discutibles algunos renglones concretos de los que se obtiene la suma global, no lo son los números totales. Si admitimos que de estas 950 000 personas salvadas, entre el 70 y el 90 por 100 deben su vida a las medidas adoptadas por los católicos[269], concluiremos que, aunque también aquí pueden discutirse algunas cifras parciales, el resultado global parece ser correcto. Frente al número de los asesinados, el de los salvados es abrumadoramente pequeño. Pero, tras este pequeño número se halla la voluntad de la Iglesia católica, bajo Pío XII, por luchar en pro de la vida de todos y cada uno de los hombres. Y este dato no debe minimizarse.

Las medidas concretas variaban de un país a otro, y se fueron modificando con el curso del tiempo. En conjunto, puede decirse que el éxito de los esfuerzos de liberación pontificios fueron tanto mayores cuanto mayor era la influencia que la Santa Sede había podido conservar sobre los gobiernos de las regiones afectadas, o dicho de otra forma: cuanto menores eran las posi-

---

266. ADSS 8, 58-64; A. MARTINI, *La fame in Grecia nel 1941 nella testimonianza dei documenti inediti vaticani*, en CC, 118, 1 (1967) 213-227.

267. G. REITLINGER, *Die Endlösung. Hitlers Versuch der Ausrottung der Juden Europas 1939-1945*, Berlín 1965, 573 (edición inglesa 1953). Cf. I. ARNDT - W. SCHEFFLER, *Organisierter Massenmord in nationalsozialistischen Vernichtungslagern*, en VZG 24 (1976) 112-135. Estos autores elevan a más de 3 millones la cifra de los asesinados en las cámaras de gas.

268. P.E. LAPIDE, *Rom und die Juden* (Friburgo de Brisgovia, etc. 1967) admite «como mínimo un millón».

269. Así P.E. LAPIDE 188; cf. 359, nota 189. J. CHEVALIER 133s admite estas cifras.

bilidades de intervención directa de Hitler, más podía el papa extender las suyas. En Eslovaquia, Hungría, Rumania y también en Croacia [270], pero sobre todo en Italia, fue mucho lo conseguido, aunque siempre dentro de unos límites relativos. En la misma Roma, que ha sido propuesta como paradigma de la supuesta indolencia de Pacelli frente a la aniquilación de los judíos [271], puede demostrarse fehacientemente que la rápida interrupción de la famosa *razzia* del 16 de octubre de 1943 fue debida a una iniciativa personal del pontífice [272].

Resumiendo, hoy día puede afirmarse con certeza que las ayudas proporcionadas por el papa, en medio de una enorme masa de dificultades, durante la segunda guerra mundial, pueden aguantar sin desdoro cualquier comparación con las aportadas durante el pontificado de Benedicto XV.

El «silencio» del papa

En el debate surgido en la década de los sesenta a propósito de la conducta del papa durante la segunda guerra mundial se discutía sobre todo su supuesto silencio ante la aniquilación de millones de judíos. La expresión «silencio», utilizada durante la polémica, sugería la condenable renuncia a una serie de acciones (posibles o necesarias), mientras que la expresión contraria —«hablar», «denunciar», «protestar»— alude a la toma de partido (éticamente obligatoria) y significa la voluntad de ayuda o, simplemente, se emplea como sinónimo de la ayuda misma. Esta terminología no es la más adecuada para describir el problema sobre el que se pretende llamar la atención en el debate suscitado por Hochhuth [273], autor que presenta la imagen de Pío XII con

270. ADSS 9, 32-34

271. Así HOCHHUTH (por la avaricia del papa) y S. FRIEDLAENDER (por el anticomunismo del pontífice).

272. ADSS 9, 509s y 510, nota 2: la carta de Hudal al general Stahel, del mediodía del 16 de octubre de 1943, que puso fin a las *razzias*, se debió a las instancias de Carlo Pacelli, que actuaba por encargo del papa. Sobre este punto, recientemente: O. CHADWICK, *Weizsäcker, The Vatican and the Jews of Rome*, en «Journal of ecclesiastical history» 28 (1977) 179-199. Cf. también R.A. GRAHAM, *La strana condotta di E. von Weizsäcker, ambasciatore del Reich in Vaticano*, en CC 121, 2 (1970) 455-474; repetido en id., *Il Vaticano* 49-73.

273. Cf. nota 171.

perfiles caricaturescos. La cuestión, planteada en términos genuinos, consiste en saber hasta qué punto un papa está obligado, en virtud de su cargo, a dar testimonio contra la violación de los derechos humanos más elementales, como el genocidio cometido durante la segunda guerra mundial. Ya el mismo pontífice se planteó esta pregunta[274] y hubo además otras personas que le obligaron a enfrentarse con ella[275]. En pleno curso de la guerra, confesó Pío XII que se trataba de un problema «de dolorosa y difícil» solución[276]. Las decisiones del papa no fueron ni ciegas ni tomadas a la ligera, sino laboriosamente pensadas a la luz de la responsabilidad. La alternativa no se presentaba simplemente en el dilema «hablar o callar». La pregunta era, más bien, hasta qué punto sus palabras deberían ser tan claras como lo exigía su cargo y hasta qué punto podían ser tan concretas que pudieran calcularse sus consecuencias.

Ha sido desde siempre tradición de la Curia denunciar el pecado, no al pecador, hablar de errores, no de personas[277]. Esta tradición respondía perfectamente a la concepción teológica de Pacelli, según la cual es misión del pontífice formular los principios generales, mientras que compete a los obispos, atendidas las circunstancias de lugar, tiempo y personas, traducir los principios a las realidades concretas. Esta concepción inducía al papa a condenar las falsas ideologías y las violaciones del derecho, pero «sin nombrar directamente a sus responsables o ejecutores» (J. Becker). A esta línea se atuvo Pío XII en sus numerosas declaraciones públicas. De hecho, en todas y cada una de sus manifestaciones sobre la paz se hallaba inserto este tema.

El pontífice sentía una viva preocupación ante la duda de si con esta actitud cumplía adecuadamente los deberes de su cargo frente al terror desencadenado, como lo demuestra el hecho, históricamente comprobable, de que en más de una ocasión sopesó la ideología de desbordar el marco de las condenas genéricas. En realidad, confío al embajador italiano, el 13 de mayo de 1940:

---

274. ADSS 1, 454s.

275. ADSS 3, II, 633-636 (de Radonski a Maglione, Londres 1942, IX, 14). En la misma dirección marchaba la pregunta de Preysing de 6 de marzo de 1943 (B. SCHNEIDER, *Piusbriefe* 239, nota 1).

276. Pío XII al arzobispo Frings, 3 de marzo de 1944 (B. SCHNEIDER, *Piusbriefe* 280).

277. P. DUCLOS 21, nota 5.

Yo debería arrojar «palabras de fuego» sobre «las horribles cosas que están sucediendo en Polonia». Sólo le contenía la absoluta certeza de que con ello no haría sino empeorar aún más la suerte de la desgraciada nación polaca [278]. Esta preocupación por evitar que las cosas fueran aún peores fue «una de las razones por las que Nos nos imponemos limitaciones en las noticias que os damos», escribía el 30 de abril de 1943 al obispo de Berlín [279]. Basándose en sus experiencias con el nacionalsocialismo, el papa y sus colaboradores estaban plenamente convencidos de que una inflamada protesta pontificia no sólo no pondría fin a las acciones asesinas, sino que aumentaría su ritmo y sus dimensiones, y, al mismo tiempo, arruinaría las posibilidades de influencia diplomática que aún les quedaban, en favor de los judíos de algunos estados, como Rumania o Hungría.

En este punto de la persecución antisemita, la secretaría de Estado tuvo informes, en una etapa relativamente temprana, del modo como se había organizado el asesinato de judíos y, a diferencia de otros muchos [280], se atrevió a transmitir estas noticias. En la primavera de 1942 llegaron a la Curia, a través de Bratislava y Budapest, informes procedentes de fuentes judías según las cuales para muchos de los afectados la deportación equivalía a una segura sentencia de muerte [281]. En diciembre, el embajador ante el Vaticano del Gobierno polaco en el exilio, llegó a la (acertada) conclusión, deducida del hecho de que las víctimas de las deportaciones eran ancianos, enfermos, mujeres y niños, de que el objetivo de aquellas medidas no eran los «campos de trabajo» —fuera cual fuere la realidad que se escondía tras esta palabra— sino lugares especiales, expresamente acondicionados para «matar a los hombres de diferentes formas» [282]. Finalmente, el 7 de marzo de 1943, el encargado de negocios vaticanos en Bratislava, envió el informe de un párroco, que había sabido de fuente absolutamente fiable que los judíos deportados eran asesinados en cámaras de

278 ADSS 1, 455

279 B. Schneider, *Piusbriefe* 240.

280. Cf. L. de Jong, *Die Niederlande und Auschwitz*, en VZG 17 (1969) 1-16, con sorprendentes ejemplos que demuestran que los campos de exterminio se convirtieron en una realidad psíquica cuando ya habían desaparecido.

281 ADSS 8, 453 (*Informe Burzio*, Bratislava 9 de marzo de 1942); 470 (*Informe Rotta*, Budapest 20 de marzo de 1942).

282 ADSS 8, 755 (19 de diciembre de 1942)

gas y que sus cadáveres se utilizaban para fabricar jabón[283]. Tal vez fue este informe el que movió a la secretaría de Estado a telegrafiar lacónicamente a su delegado en Washington, el 3 de abril de 1943: «La Santa Sede continúa sus esfuerzos en favor de los judíos», como respuesta a la petición transmitida a dicho delegado por tres rabinos judíos, en el sentido de que el papa hiciera un «llamamiento público» para poner fin a la aniquilación sistemática de los judíos[284]. Sobre esta petición, la secretaría de Estado opinaba, para uso interno, que «un llamamiento público habría sido contraproducente» y que había que evitar a toda costa proporcionar a Alemania cualquier motivo que moviera al régimen nazi «a acentuar aún más las medidas antijudías implantadas en las regiones sujetas a dominio y a inventar nuevas y más fuertes presiones» sobre la política semítica de los países satélites[285]. El 5 de mayo de 1943, una nota en un documento de la secretaría de Estado hablaba de la «espantosa situación» de los judíos en Polonia y mencionaba las «cámaras de gas»[286].

Desde este telón de fondo debe valorarse la alocución navideña de 1942, formulada en términos agudos y enérgicos, que proclamaba un catálogo de derechos fundamentales inalienables de toda persona y aludía de manera explícita a los centenares de miles de seres humanos que «sin culpa alguna, a veces a causa de su nacionalidad o raza *(stirpe)*, son entregados a la muerte o a la extinción progresiva» *(destinate alla morte o ad un progressivo deperimento)*[287]. En el seno de la intimidad, el papa valoró el fin y la resonancia de aquella frase sobre la aniquilación de los judíos con las siguientes palabras: «Fue corta, pero bien entendida»[288]. En su alocución del 2 de junio de 1943 volvió a repetir su condena, con una fórmula muy similar[289].

Así pues, el papa también «habló», sólo que no era la palabra su recurso principal, ni mucho menos exclusivo, en su lucha contra la política antisemita de Hitler. Sintió, sin duda, la exigen-

---

283. ADSS 9, 177s, nota 6.
284. ADSS 9, 206s, 207, nota 3.
285. ADSS 9, 217.
286. ADSS 9, 274.
287. AAS 35 (1943) 23; UG I, 118.
288. B. Schneider, *Piusbriefe* 242 (a Preysing, el 30 de abril de 1943).
289. AAS 35 (1943) 165-171, aquí 167; UG II, 1909-1917, aquí 1912s; ADSS 7 no trae el borrador de esta parte del discurso.

cia —dictada por un sentimiento ético— de una condena más clara, pero prevaleció el aspecto de una ética de responsabilidad, que le impedía elegir una forma de provocación que no habría eliminado el mal, sino que lo habría multiplicado: no se podía hacer frente a la aniquilación de los judíos mediante un llamamiento público, ya que de esta acción sólo cabía esperar —dentro de la lógica del sistema de dominio nacionalsocialista— un endurecimiento drástico de las violencias contra los judíos, los católicos y la Iglesia. Al contrario, la política pontificia abría a la Santa Sede la posibilidad de seguir salvando vidas judías. Y esta oportunidad utilizada de la forma más eficaz posible, como se lo testificaron al papa «las centrales judías, con la expresión de su más cálido agradecimiento por su actividad liberadora» [290].

---

290. Pío XII a Preysing, el 30 de abril de abril de 1943 (B. SCHNEIDER, *Piusbriefe* 242). Los ADSS 9, 59-61, traen un resumen de los testimonios de gratitud de los judíos de que entonces disponía el Vaticano o que habían llegado a su conocimiento.

IV. EL CONCILIO VATICANO II

Por Hubert Jedin

Profesor de la Universidad de Bonn

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA: Una bibliografía exhaustiva del concilio Vaticano II exigiría más espacio del que se dispone para todo este capítulo. En estas páginas nos limitamos a ofrecer una selección.

El papa Juan XXIII: Escritos: *Il Giornale dell'Anima,* Roma 1964 (versión castellana: *Diario del alma,* Cristiandad 1964); *In Memoria di Mons. Giacomo Radini Tedeschi, vescovo di Bergamo,* Bérgamo 1916, Roma [3]1963; *Gli inizi del Seminario di Bergamo. Note storiche, con una introduzione sul Concilio di Trento e la fondazione dei primi seminari,* Bérgamo 1939; *Gli Atti della Visita Apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo,* 2 vols.. en cinco partes, Florencia 1936-1957; *Il Cardinale Cesare Baronio,* Roma 1961; *Souvenirs d'un Nonce,* en «Cahiers de France» 1944-53 (Roma 1963); *Scritti e discorsi* 1953-1958, 4 vols., Roma 1959-1962; *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII,* 6 vols., Ciudad del Vaticano 1958-1965; *Lettere ai familiari,* Roma 1968 (727 cartas, que abarcan de 1901 a 1962). — Actas oficiales: AAS 50 (1958) - 55 (1963); documentación en «Herder-Korrespondenz» 17 (1963) 449-476; L. CAPOVILLA, *Giovanni XXIII in alcuni scritti di Don Giuseppe De Luca,* Brescia 1963, con intercambio epistolar y sugerencias del escritor, amigo del pontífice, en p. 133-141.

BIOGRAFÍA: Fue escrita todavía en vida del pontífice y debe, por consiguiente, utilizarse con alguna precaución, la de A. LAZZARINI - G. SANTORO - A. GIOVANETTI - R. GARRET - H. PICKER y otros; E. RADIUS, *Giovanni XXIII,* Milán 1966; N. FABRETTI, *Papa Giovanni,* Roma 1966; L. ELLIOTT, *Johannes XXIII,* Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena [5]1975; E. BALDUCCI, *Papa Giovanni,* Florencia 1964; E.E. HALES, *Die grosse Wende,* Graz - Colonia 1966; G. BARA - D. DONADONI, *Giorno per Giorno con Papa Giovanni,* Turín 1966; A. L'ARCO, *Il Segreto di Papa Giovanni,* Turín 1967;

D. AGASSO, *Il Papa delle grandi speranze,* Milán 1967. Para los primeros años del pontífice: D. COGINI, *Papa Giovanni nei suoi primi passi a Sotto il Monte,* Bérgamo 1965; S. ÁLVAREZ MENÉNDEZ, *Juan XXIII desde el punto de vista jurídico-canónico,* en «Rev. española de derecho canónico» 18 (1963) 843-877. De entre las notas necrológicas: B. SCHNEIDER, en StdZ 88 (1962-63) 241-253; G. SCHWAIGER, en AKR 132 (1963) 3-30, con bibliografía; R. AUBERT, *Jean XXIII., Un «pape de transition» qui marquera dans l'histoire,* en (Revue nouvelle» 38 (1963) 3-33; G. CAPRILE, *Ricchezza di un breve pontificato,* en CivCatt 1963 II, 523-539; CH. DAHM, *Johannes XXIII.* (sin fecha de publicación), volumen ilustrado; trae también numerosas fotografías hasta entonces inéditas el número especial del «Bunten Illustrierten» 1963.

Bibliografía del concilio: Una síntesis, que alcanza hasta 1967, en G. CAPRILE, en Herder TK III, 727-731, que se citará más tarde; CH. DOLLEN, *Vatican II. A Bibliography,* Metuchen, N.J. 1969, resume la bibliografía en lengua inglesa entre 1959 y 1968; R. LAURENTIN, *Bilan du Concile, Histoire, textes, commentaires,* París 1969, 313 a 360; G. GAROFALO - J. FEDERICI, *Dizionario del Concilio Vat. II,* Roma 1969, contiene (en p. 582-1990) un índice de conceptos clave, con datos bibliográficos.

Preparación: Consultazione per la preparazione del Concilio Vat. II. Dati statistici (A cur adella) Pontificia Commissione Centrale preparatoria, Ciudad del Vaticano 1961; *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando,* serie I: *Antepraeparatoria,* que contiene vol. I (1960), *Acta Johannis XXIII;* vol II, en 8 partes (1960-1961) *Concilia et vota episcoporum et praelatorum,* concretamente: partes 1.ª-3.ª, Europa; parte 4.ª, Asia; parte 5.ª, África; parte 6.ª, América del norte y del centro; parte 7.ª, Sudamérica y Oceanía; parte 8.ª, superiores de órdenes y congregaciones religiosas; hay, además, 2 vols, de apéndices: vol. III (1961): *Proposita et monita SS. Congregationum Curiae Romanae;* vol. IV (1961): *Studia et vota universitatum et facultatum ecclesiasticarum et catholicarum,* parte 1.ª: *Roma,* parte 2.ª: *Extra Urbem.* Serie II: *Praeparatoria:* vol. I (1964): *Acta S.P. Johannis XXIII;* vol. II, en cuatro partes (1965-1968), sesiones de la comisión central. Herder, TK III, 665-726, ofrece una síntesis de los esquemas elaborados por las comisiones preparatorias.

Participantes: Para cada uno de los cuatro períodos de sesiones, el *Elenco dei Padri conciliari,* editado por el Secretariado general. Los asistentes están agrupados por naciones y se da, además, un índice general alfabético y una lista —también para cada uno de los períodos— de los miembros de las comisiones del concilio, publicado en la Ciudad del Vaticano (1962-1965). Asimismo editado por el Secretario general el vol. I, estadístico: *I Padri presenti al Concilio Ecumenico Vaticano II,* Ciudad del Vaticano 1967. Para una visión de conjunto: HK 17 (1962-1963) 59ss; L'osservatore romano, número esp. de 6-3-1966; R. CAPORALE, *Les hommes du Concile. Étude sociologique sur Vat. II,* París 1965; M. GALLI - B. MOOSBRUGGER, *Das Konzil. Ein Text- und Bildbericht,* Olten 1965;

F. VALLAINC, *Immagini del Concilio,* Roma 1966. Datos estadísticos sobre grupos concretos: P.A. YSERMANS, *American participation in the Second Vatican Council,* Nueva York 1967; G. CONUS, *L'Église d'Afrique au Concile Vat. II,* en NZMW 30 (1974) 241-255; 31 (1975) 1-18, 124-142; J. WNUK, *Vatican II. Episkopat Polski na Soborrze Vatykanskym,* Czytelnik 1964; *L'Église Melkite au Concile. Discours et notes du Patriarche Maximos IV et des Prélats de son Église au Concile Oecumenique Vat. II,* Dar Al Kalima, Beirut 1967; W. DUSHNYCK, *The Ucrainian-Rite Catholic Church at the Ecumenical Council 1962-1965. A Collection of Articles,* Bookreviews, Editorials, Nueva York - París 1967, con bibliografía; W. SEIBEL, *Zwischenbilanz zum Konzil, Berichte und Dokumente der deutschen Bischöfe,* Recklinghausen 1963.

Decretos: Ediciones oficiales: *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones, Decreta, Declarationes, cura et studio Secretariae generalis,* Ciudad del Vaticano 1966, citado en adelante por *Decreta;* reimpreso en *Conciliorum oecumenicorum decreta,* dir. por J. ALBERIGO, Bolonia [3]1973; traducciones en todas las lenguas mundiales; una ed. castellana: *Concilio Vaticano II, Constituciones, decretos y declaraciones,* BAC, Madrid 1965; J. DERETZ - A. NOCENT, *Konkordanz der Konzilstexte,* Graz 1968. Traducciones con notas y comentarios sobre el origen y la interpretación: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete u. Erklärungen, lat. u. deutsch. Kommentare,* dir. por H. VORGRIMLER y otros, 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1966-1968, citado por Herder TK; *Vaticanum secundum,* dir. por O. MÜLLER - W. BECKEL - J. GÜLDEN, 4 vols., Leipzig 1963-1966, citado por MÜLLER (ofrece, entre otras cosas, extractos de los discursos conciliares, así como las propuestas de los observadores y peritos); A. BECKEL - H. REIRING - O.B. ROEGELE, *Zweites Vat. Konzil. Dokumente, Texte, Kommentare,* 4 vols., Osnabrück 1963-1966; H. REUTER, *Das II. Vat. Konzil, Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, dargestellt nach Dokumenten und Berichten,* Colonia [2]1966; J.CH. HAMPE, *Die Autorität der Freiheit, Gegenwart des Konzils u. Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput,* 3 vols., Munich 1967, citado por HAMPE; trad. francesa con comentario detallado en la colección «Unam Sanctam», vols. 60-76 (1966-1970), donde se encuentra la crónica conciliar de R. ROUQUETTE, *La fin d'une chrétienté.*

Para cada uno de los decretos:

Respecto de la Constitución litúrgica *Sacrosanctum Concilium:* Síntesis de las traducciones y de los primeros comentarios en «Eph. Liturg.» 78 (1964) 561-572; ampliación de la bibliografía en 79 (1965) 465s. En los siguientes vols. de «Eph. Liturg.» se fueron publicando todas las instrucciones y decretos sobre este tema; E.J. LENGELING, *Die Konstitution des Zweiten Vat. Konzils über die hl. Liturgie,* Munich 1964; M. NICOLAU, *Constitución Litúrgica del Vat. II,* Madrid 1964; número especial de la revista «La Maison Dieu» 77 (1964); H. VOLK, *Theologische Grundlagen der Liturgie,* Maguncia 1964; *Miscellanea liturgica in onore di S.*

Em. il Card. Giacomo Lercaro, Arcivescovo di Bologna, Presidente del Consilium per l'applizacione della Constituzione sulla S. Liturgia, 2 vols., Roma - París - Tournai - Nueva York 1966-1967, con un informe de A. BUGNINI sobre la actuación de Lercaro en cuanto presidente del *Consilium,* 211-229; J. PASCHER, *Das Wesen der tätigen Teilhahme* II, 11-26; G. GARRONE, *Le rôle de la Constitution de S. Liturgia sur l'évolution du Concile et d'orientation de la pastorale. La Liturgie: Concile et Après Concile,* Abadía de Solesmes, Tournai 1968; incluye, además de los textos conciliares, los discursos de JUAN XXIII y PABLO VI sobre el tema y algunas *Responsiones* del *Consilium* hasta 1968; H. SCHMIDT, *La constitución sobre la sagrada liturgia. Texto, historia y comentario,* Herder, Barcelona 1967.

Sobre la constitución *Lumen gentium:* Exposiciones generales: *Constitutionis Dogmaticae «Lumen gentium» Synopsis historica,* ed. por G. ALBERIGO c F. MAGISTRETTI, Bolonia 1975; J. RATZINGER, *Konstitution über die Kirche,* Münster 1965; G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II[e] Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium,* 2 vols., Tournai, París 1967-1968, obra fundamental (versión castellana: *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II,* Herder, Barcelona 1968-1969); *De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution über die Kirche des II. Vat. Konzils,* dir. por G. BARAUNA, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1966 (versión castellana: *La Iglesia en el mundo de hoy,* Studium, Madrid 1967); CH. BUTLER, *The Theology of Vat. II,* Londres 1967; P. PARENTE, *Saggio di una Ecclesiologia alla luce del Vat II,* Roma 1968; H. HOLSTEIN, *Hiérarchie et Peuple de Dieu d'après Lumen gentium,* París 1970; W. AYMANS, *Die Communio ecclesiarum als Gestaltgesetz der einem Kirche,* en AKR 139 (1970) 69-70; A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella «Lumen gentium»,* Bolonia 1975, con amplia bibliografía, p. 555-569. Sobre la prehistoria y la interpretación del cap. 3: H. SCHAUF, *Zur Textgeschichte grudlegender Aussagen aus «Lumen gentium» über das Bischofskollegium,* en AKR 64 (1972) 5-147; K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episkopat und Primat,* Friburgo de Brisgovia 1961 (versión castellana: *Episcopado y primado,* Herder, Barcelona 1965); U. BETTI. *La dottrina sull'Episcopato nel cap. III della Costituzione dommatica Lumen gentium,* Roma 1968; W. BERTRAMS, *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt,* Munich 1965; sobre esta obra, W. AYMANS, en AKR 135 (1966) 136 a 147.

Sobre otros temas: J. NEUMANN, *Weihe und Amt in der Lehre von der Kirchenverfassung des Zweiten Vat. Konzils,* en AKR 135 (1966) 3-18; G. RAMBALDI, *Note sul sacerdozio e sul sacramento dell'Ordine nella Costituzione Lumen gentium,* en «Gregorianum» 47 (1966) 517-451; P.J. CORDES, *Sendung zum Dienst, Exegetisch-historische u. systematische Studien zum Konzildekret «Vom Dienst und Leben Der Priester»* (Francfort 1972); J. RATZINGER, *Die kirchliche Lehre vom Sacramentum ordinis:*

Pluralisme et Oecumenisme, en «Recherches théologiques», París 1976, 155-166. El n.º 5 (1976) de «La Scuola Cattolica» está dedicado al ministerio en la Iglesia; P. BLÄSER, *Die Kirche u. die Kirchen*, en «Catholica» 18 (1964) 89-107; W. KASPER, *Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen*, en ThQ 145 (1965) 42-62; E. LAMIRANDE, *La signification ecclésiologique des comunités dissidentes et la doctrine des «Vestigia ecclesiae»*, en «Istina» 10 (1964) 25-58; R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile*, París 1965.

Sobre la constitución *Dei Verbum:* J.R. GEISELMANN, *Die Hl. Schrift u. die Tradition*, Friburgo de Brisgovia 1962 (versión castellana: *Sagrada Escritura y tradición*, Herder, Barcelona 1968); en contra, H. LENNERTZ, en «Gregorianum» 40 (1959) 38-53; Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, 2 vols., París 1960-1963; K. RAHNER - J. RATZINGER, *Offenbarung und Uberlieferung*, Friburgo de Brisgovia 1965; E. STAKEMEIER, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung*, Paderborn 1966; O. SEMMELROTH - M. ZERWICK, *Vaticanum II über das Wort Gottes*, Stuttgart 1966; J. BEUMER, *Die kath. Inspirationslehre zwischen Vaticanum I. u. II*, Stuttgart 1966; N. LOHFINK, *Katholische Bibelwissenschaft u. historisch-kritische Methode*, Kevelaer 1966; A. VÖGTLE, *Die Kirche u. das Wort Gottes*, Wurzburgo 1967; H. DE LUBAC, *L'Ecriture dans la tradition*, París 1966; A. BEA, *Das Wort Gottes u. die Menschheit. Die Lehre des Konzils über die Offenbarung*, Stuttgart 1968 (versión castellana: *La palabra de Dios y la doctrina del concilio sobre la revelación*, Razón y fe, Santander 1968); H. WALDENFELS, *Offenbarung. Das II. Vat. Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie*, Munich 1969.

Sobre la constitución pastoral *Gaudium et spes:* Comentarios a cada uno de los capítulos en Herder TK III, 280-592; R. TUCCI, *Introduzione storico-dottrinale alla Constituzione pastorale «Gaudium et spes»*, en *La chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, Turín 1966, 17-134; *L'Église dans le monde de ce temps*, París 1967 (Unam sanctam 65), con colaboraciones de K. RAHNER - H. DE RIEDMATTEN - M.-D. CHENU - E. SCHILLEBEECKX y otros; J. OELINGER, *Christliche Weltverantwortung. Die Kirche in der Welt von heute*, Colonia 1968; el vol. 8 de esta serie está dedicado a comentarios sobre la constitución pastoral del concilio Vaticano II, escritos por A. LANGNER, *Die politische Gemeinschaft*, Colonia 1968, así como el vol. 10, a cargo de H. DE RIEDMATTEN, *Die Völkergemeinschaft*, Colonia 1969.

Informes de prensa y radio: W. KAMPE, *Das Konzil im Spiegel der Presse*, Wurzburgo 1963, sólo para el primer período de sesiones; H.L. HESTOW, *The Press and Vatican II*, Notre Dame, Londres 1967. Han sido numerosas las series de informes de prensa y radio publicados después en volúmenes aparte; los escritos para el «Frankfurter Allgemeine Zeitung» por J. SCHMITZ VAN VORST se publicaron en cuatro números (uno para cada período de sesiones); L. WALTERMANN, *Konzil als Prozess. Be-*

richte im Westdeutsche Rundfunk über das II. Vatikanum, Colonia 1966; los excelentes informes de H. HELBLING para el «Neue Zürcher Zeitung» fueron utilizados por H. HELBLING, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Bericht,* Basilea 1966; A. WENGER («La Croix»), *Vatican II,* 4 pequeños vols., París 1963-1968; R. LAURENTIN («Le Figaro»), *L'enjeu du Concile,* 3 vols., París 1963-1965, en *Bilan du Concile,* París 1966; H. FESQUET («Le Monde»), *Le Journal du Concile,* Le Jas 1966; G. CAPRILE («Civiltà Cattolica»), *Il Concilio Vat. II. Cronache edite da «Civiltà Cattolica»,* 5 vols. en seis partes, Roma 1965-1969, son, sin duda, los informes más exactos y detallados; R. LA VALLE, *Coraggio del Concilio,* 3 pequeños vols., Brescia 1964-1966; B. KLOPPENBURG, *Concilio Vat. II,* 5 vols., Petropolis 1962-1966; J.L. MARTÍN DESCALZO, *Un periodista en el Concilio,* 4 vols., Madrid 1963-1966; X. RYNNE (pseudónimo), *From Vatican City. Vat. Council II, Background and debats,* 4 vols., Londres 1963-1965, con informaciones no siempre fiables sobre los procesos internos; id., *La révolution de Jean XXIII,* París 1963; J.A. BALDOR, *El concilio visto por los obispos españoles,* Euramérica, Madrid 1964; *El concilio visto por los peritos españoles,* Euramérica, Madrid 1965.

Resúmenes de peritos bien informados: J. RATZINGER, *Vaticanum II. Ergebnisse und Probleme,* 4 pequeños vols., Colonia 1963-1966; Y. CONGAR, *Vatican II. Le Concile au jour le jour,* 4 pequeños vols., París 1963-1966.

Observadores protestantes: O. CULLMANN - L. VISCHER, *Zwischen zwei Konzilssessionen. Rückblick und Ausschau zweier protestantischer Beobachter,* Zurich 1963; J.CH. HAMPE, *Ende der Gegenreformation,* Stuttgart - Maguncia 1964; M. LACKMANN, *Mit evangelischen Augen. Beobachtungen eines Lutheraners auf dem II. Vat. Konzil,* 5 pequeños vols., Graz 1963-1966; *Dialog unterwegs. Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil,* publ. por G.A. LINDSECK, Gotinga 1965; *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns,* publ. por W. SCHAETZ, Basilea, sin fecha (1966); G. RICHARD MOLARD, *Un pasteur au Concile,* París 1964 (versión castellana: *El concilio visto por un protestante,* col. «Esquemas del futuro», 1967); D. HORTON, *Vatikan Diary 1963. A Protestant observes the second session of Vat. Council II,* Filadelfia - Boston 1964, continuado para las sesiones 3.ª y 4.ª; R.M. BROWN, *Observer in Rom. A Protestant report on the Vatican Council,* Garden City, Nueva York 1964.

Miradas retrospectivas y valoraciones: J. HÖFFNER, *Selbstverständnis und Perspektiven des Zweiten Vaticanischen Konzils,* Colonia - Opladen 1965; E.H. SCHILLEBEECKX, *Die Signatur des II. Vatikanums, Rückblick nach drei Sitzungsperioden,* Viena - Friburgo de Brisgovia - Basilea 1965; M. PLATE, *Weltereignis Konzil. Darstellung — Sinn — Ergebnis,* Friburgo de Brisgovia 1966; O. KARRER, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Reflexionen zu seiner geschichtlichen und geistlichen Wirklichkeit,* Munich 1966; D.A. SEEBER, *Das Zweite Vaticanum. Konzil des Ubergangs,* Friburgo de Brisgovia 1966; K. RAHNER - O. CULLMANN - H. FRIES, *Sind die Erwar-*

tungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil, Munich 1966; M. von Galli, *Das Konzil und seine Folgen* (Lucerna - Francfort 1967); M. Serafian (pseudónimo), *La difficile scelta. Il Concilio e la Chiesa fra Giovanni XXIII e Paolo VI,* Milán 1964; P. Felici, *Il lungo camino del Concilio,* Milán 1967; G. Palazzini, *Il Concilio Ecumenico Vat. II. Tra cronaca e storia,* Roma 1966; M.L. Carli, *La Chiesa a Concilio,* Milán 1964; Ch. Reymondin - L. Richard, *Vatican II au Travail. Méthodes conciliaires et documents,* Tours 1965; G. Garrone, *Le Concile. Orientations,* París 1966; J. Leclercq, *Vatican II — un Concile pastoral,* Bruselas 1966; R. Prévost, *Pierre ou le Chaos,* París 1965; M. Nicolau, *Laicado y santidad eclesial, Colegialidad y Libertad religiosa. Nuevos problemas del Concilio Vat.,* Madrid 1964; J. Elizalde, *Concilio, categoría y anécdota,* 2 vols., Zaragoza 1965-1966; *El Concilio visto por los peritos españoles,* Madrid 1965; K. Rahner, *El concilio nuevo comienzo,* Herder, Barcelona [2]1967; G. Bull, *Vatican politics at the Second Vatican Council 1962-1965,* Londres 1966; L.Mc Redmond, *The Council reconsidered,* Dublín 1966; G. McCoin, *That happened at Rome? The Council and its implications for the modern world,* Nueva York 1963; R. Wiltgen, *The Rhine flows into the Tiber. The unknown Council,* Nueva York 1967; J. Moorman, *Vatican observed. An Anglican impression of Vat. II,* Londres 1967; *The Second Vat. Council, Studies by eight Anglican observers,* ed. por G.C. Pauley, Londres 1967; L. Vischer, *Überlegungen nach dem Vat. Konzil,* Zurich 1966; H. Schlink, *Nach dem Konzil,* Munich - Hamburgo 1966; H. Helbling, *Die evangelischen Christen u. das Konzil,* Wurzburgo 1967; *Wir sind gefragt. Antworten evangelischer Konzilsbeobachter,* edit. por J.W. Kantzenbach y V. Vajta, Gotinga 1966.

Juan XXIII. Convocatoria y preparación del concilio

La convocatoria del concilio Vaticano II fue la gran obra personal de Juan XXIII. La elección del nuevo pontífice, tras un breve conclave (25-28 de octubre de 1958), pareció ser al principio una solución transitoria, si no ya de compromiso. Pero muy pronto pudo verse que esta elección estaba llamada a introducir un profundo cambio en la historia de la Iglesia.

Angelo Giuseppe Roncalli había nacido en Sotto il Monte (provincia de Bérgamo), el 25 de noviembre de 1881. Fue el cuarto de los catorce hijos del matrimonio de Battista († 1935), pequeño campesino, y de su esposa Marianna, de soltera Mazzola († 1939). Había recibido el bautismo de manos del párroco del lugar, Re-

buzzini, el mismo día de su nacimiento. Actuó de padrino su piadoso tío abuelo Zaverio [1].

Tras asistir a las clases del seminario menor y mayor de Bérgamo (1892-1900), continuó sus estudios teológicos en el seminario romano de San Appollinare (1901-1905), interrumpidos por un año de servicio militar en Bérgamo, *un vero purgatorio,* como él mismo escribía al rector del seminario, V. Bugarini. De su profesor de historia de la Iglesia, Benigni, recibió el siguiente consejo: «Lee poco, pero lee bien.» De entre sus superiores, sintió particular afecto por el vicerrector, Spolverini. Los estudios en Roma fueron coronados con el doctorado en teología (13 de julio de 1904). Recibió la ordenación sacerdotal el 10 de agosto de aquel mismo año.

Acabados los estudios, tomó parte, en el otoño de 1905, en una peregrinación a Tierra Santa. A continuación, Giacomo Maria Radini Tedeschi, nombrado obispo de Bérgamo, le llevó consigo a su diócesis natal, en calidad de secretario. En Bérgamo dirigió (desde octubre de 1906) el boletín eclesiástico «La vita diocesana», tarea que simultaneó con sus clases de historia de la Iglesia y más tarde también de patrología y apologética en el seminario. Ya entonces inició la publicación de las actas de las visitas de san Carlos Borromeo en la diócesis de Bérgamo, aunque el último volumen no apareció hasta 1957. En una conferencia pronunciada con ocasión del 300 aniversario de la muerte del cardenal Cesare Baronio, ensalzó al autor de los anales de historia de la Iglesia como renovador de los estudios históricos.

Tras la muerte de Radini Tedeschi (1914), que fue la persona que más había influido en la formación de sus primeros años de sacerdocio, Roncalli decidió escribir la biografía del prelado. Durante la guerra (1915-18) sirvió como capitán militar. Fueron, sin duda, las experiencias adquiridas durante este ministerio las que

1. Para la biografía y las características personales de Juan XXIII se han utilizado, entre otras fuentes: los apuntes hechos por el papa durante sus ejercicios y días de retiro en el *Diario del Alma,* publicado por su secretario Loris Capovilla; el fragmento de una autobiografía (419-428) iniciada el año 1959, con la cronología aneja (p. XXXI-XLIV). Un *Curriculum vitae* en AAS 50 (1958) 902. Sobre la elección del nombre de papa, Schwaiger, en AKR 132 (1963) 7; el ordinal XXIII presupone que se consideran ilegítimos los pontífices de obediencia pisana Alejandro V y Juan XXIII. En cambio, los últimos papas Alejandro (desde Alejandro VI a Alejandro VIII) tuvieron presente, en la numeración, al papa Alejandro V.

movieron a su obispo a confiarle la dirección espiritual de los estudiantes de teología que regresaban de la guerra (1918-20). A continuación, se trasladó por cuatro años a Roma, como presidente de la obra italiana de la propagación de la fe. El 3 de marzo de 1925 fue nombrado visitador apostólico de Bulgaria y consagrado arzobispo titular de Aeropoli (el 19 del mismo mes), en la iglesia de S. Carlo al Corso. Eligió para sí, la misma divisa que había tenido Baronio: *Obedientia et pax.*

La posición del visitador en Sofía no tenía nada de fácil, y ello por varias razones: la reina era hija del rey de Italia, es decir, católica, mientras que el rey pertenecía a la ortodoxia griega; las competencias del visitador sobre los casi 50 000 católicos no estaban claramente definidas. Hasta el 26 de septiembre de 1931 no le llegó el nombramiento de delegado apostólico. Se veía obligado a llevar una vida de ermitaño que no satisfacía sus deseos de actividad y se quejaba de *acute, intime sofferenze.* Al cabo de diez pesados años, fue nombrado, el 24 de noviembre de 1934, delegado apostólico para Turquía y Grecia y al mismo tiempo administrador del vicariato apostólico de Estambul, lo que ampliaba el campo de sus tareas pastorales. Esta actividad respondía a sus deseos: «Me siento joven de cuerpo y alma», escribía en 1931 en su diario espiritual. El delegado hizo una visita al patriarca ecuménico (27 de mayo de 1939), permaneció durante largas temporadas en Atenas, sobre todo cuando Grecia se vio azotada por la guerra, y visitó Siria y Palestina.

Cuando, tras la retirada de las tropas alemanas de Francia y la victoria de los aliados, el general De Gaulle exigió la destitución de 33 obispos porque habían secundado el régimen de Vichy, fue enviado a Francia, Roncalli (22 de diciembre de 1944) en calidad de nuncio. Consiguió una solución de compromiso. Una vez firmado el armisticio, organizó en Chartres cursos de teología para los estudiantes teólogos alemanes prisioneros de guerra. El 12 de enero de 1953 fue elevado al cardenalato y tres días más tarde era nombrado patriarca de Venecia. Se sintió entonces feliz, porque podía ya dedicarse enteramente a su tarea episcopal y pastoral. Las exiguas dimensiones de su diócesis le permitieron hacer frecuentes viajes, concretamente a lugares de peregrinación mariana, como Lourdes, Einsiedeln, Mariazell, Fátima y Czestochowa.

La personalidad del nuevo pontífice estaba profundamente marcada por el espíritu de su casa paterna y por sus educadores espirituales, sobre todo Rebuzzini, Spolverini y Radini Tedeschi. Su espiritualidad era total y absolutamente la tradicional del catolicismo. Su diario espiritual nos permite saber que leía con frecuencia la *Imitación de Cristo* y hacía, a plazos regulares, los ejercicios espirituales ignacianos. El rosario era una de las partes esenciales de su horario, estrictamente reglamentado: rezo del breviario, santa misa, media hora de meditación, confesión semanal. Sus modelos espirituales eran Francisco de Sales y Felipe Neri y, como pastor de almas, Carlos Borromeo. De Baronio, a quien por lo demás tenía en alta veneración, le chocaba el hecho de que nunca reía. En Roncalli se aunaban la astucia y el humor de los campesinos. Desde los tiempos de Benedicto XIV, de ningún otro pontífice se cuentan tantas anécdotas.

El joven profesor de historia de la Iglesia se distanció de forma inequívoca del modernismo, pero ni aún así pudo evitar despertar las suspicacias del círculo de Benigni. Extrajo de aquí la profunda convicción de que era indispensable estudiar la teología positiva con mayor intensidad que la usual en la Italia de aquellos años. Aunque durante toda su vida veneró a Pío X como modelo de pastor de almas, la mirada de Juan XXIII era, respecto de la tarea de misión y de unión que le incumbía a la Iglesia, de más amplios horizontes, gracias a la actividad desarrollada en la obra de propagación de la fe y a los diez años pasados en el próximo Oriente. La otra gran misión eclesial, de trabajar en favor de un «mundo mejor», no era para él un punto programático, sino una simple evidencia, derivada de su modesto origen. No tenía personalmente ninguna necesidad de la recomendación hecha por el P. Lombardi a los obispos de la región véneta, en los ejercicios de 1955, de preocuparse por las cuestiones sociales. «Soy uno de los vuestros», dijo a los fieles de un barrio de la periferia romana. A sus hermanos y hermanas les dio el siguiente consejo: hacéis bien en seguir viviendo modestamente; por su parte estaba contento «con haber nacido pobre y morir pobre». Vinculado durante toda su vida a su pueblo natal bergamasco, compró, ya de nuncio, la casa de sus mayores, procedente del siglo XV, y pasaba en ella sus vacaciones y períodos de descanso. Se opuso terminantemente

a elevar de rango social a sus hermanos y sobrinos que, por lo demás, vivían en modestas condiciones.

Aunque el papa Juan había pasado, en sus años jóvenes, grandes temporadas en Roma y estuvo durante casi treinta años al servicio de la Curia, no era un curial. Nunca se sintió funcionario de la Curia y todo su anhelo se cifraba en ser «un buen pastor». No tiene nada de sorprendente que ya en el primer año de su pontificado dedicara una encíclica (1.º de agosto de 1959) al párroco de Ars, a quien consideraba *imago sacerdotis*. Antes de su partida para el conclave, inculcó a los seminaristas de su diócesis: «La Iglesia es joven y conserva, como siempre a lo largo de su historia, su capacidad para el cambio.» Esta afirmación resultó programática. Como historiador de la Iglesia, familiarizado con los cambios históricos de la Iglesia dentro de un mundo en constante transformación, el papa estaba convencido de que esta Iglesia debía adaptar su predicación, su organización y sus métodos pastorales a un mundo profundamente transformado y acuñó, como expresión de esta idea, el frecuentemente controvertido concepto de *aggiornamento*[2]. Para convertirlo en realidad convocó el concilio.

El día 25 de enero de 1959 anunciaba a los cardenales, reunidos en la estación litúrgica de San Pablo, la celebración de un sínodo diocesano romano y de un concilio ecuménico. Este anuncio había sido preparado por el mismo curso de la vida del pontífice, pero de ninguna forma fue su resultado. Tanto en sus conversaciones privadas como en el discurso de apertura del sínodo diocesano romano, el 24 de enero de 1960, lo consideró como una llamada de Dios *(divinum incitamentum)* y no fue la ejecución de un plan largamente preparado. No existe ninguna prueba de que pretendiera con ello culminar el proyecto de un concilio universal meditado por Pío XII[3]. El papa, que no tenía otro propósito que el de cumplir la voluntad de Dios, conoció que había llegado la hora y siguió la inspiración del Espíritu Santo.

---

2. Para determinar el contenido del concepto de *aggiornamento* hay que partir de la significación de *aggiornare*, que el muy difundido *Dizionario della lingua italiana de* ZINGARELLI (p. 33) define como *mettere al corrente libri, registri* (poner al día libros, archivos). De todos modos, es indudable que en labios de Juan XXIII la expresión no se lilimitaba a una acomodación a los tiempos, sino que incluía también la idea de renovación, tal como observan, con razón, entre otros autores, Urs von Balthasar y Ratzinger.

3. G. CAPRILE, *Pio XII e un nuevo progetto di concilio ecumenico*, en CivCat 1966, II, 209-227

El anuncio del concilio ecuménico resonó como un toque de clarín dentro de la Iglesia y casi más agudamente fuera de ella. Se olvidaba que en el uso idiomático católico y en la misma legislación eclesiástica *Concilium oecumenium* es la denominación que se da a los concilios generales, que afectan a toda la Iglesia. El papa quería convocar un concilio universal de la Iglesia católica, pero ya desde el principio, y más precisamente al principio que en las etapas posteriores, pensaba en la participación —del tipo que fuera— de los cristianos separados de Roma, como primer paso hacia la unidad de la Iglesia; es difícil que hubiera pensado en un gran concilio de unión en que tomaran parte los representantes de todas las iglesias cristianas y de todas las comunidades eclesiásticas. En su informe sobre el discurso de la basílica de San Pablo, «L'osservatore romano» hablaba de la intención del papa «de invitar a las iglesias separadas a buscar la unidad». Pero no se trataba de una invitación formal a las iglesias separadas a participar, con plena igualdad de derechos, en el concilio, como se desprende claramente de una conferencia de prensa del cardenal secretario de Estado, Tardini, el 30 de octubre de 1959. En ella se mencionaba por primera vez la intención de invitar a las iglesias separadas a enviar observadores oficiales.

Mientras tanto, el papa había ido destacando la tarea de renovación intraeclesiástica confiada al nuevo concilio. En la primera sesión de la comisión antepreparatoria, nombrada el 17 de mayo de 1959, declaraba el papa, el 30 de junio de 1959, que la Iglesia pretendía, «fiel a los sagrados principios sobre los que se apoya, y a las inmutables enseñanzas que su divino Fundador le han confiado, (...) confirmar de nuevo, con ímpetu cordial, su vida y su cohesión, también frente a todas las circunstancias y exigencias del momento actual.» Es decir, se trataba tanto de una renovación interna como de una dedicación a los problemas contemporáneos. Al mismo tiempo, anunciaba en la encíclica *Ad Petri Cathedram* la revisión del código de derecho canónico; la meta de su pontificado era la proclamación de la verdad, de la paz entre los pueblos y la unidad de la Iglesia en la doctrina, la dirección y la liturgia.

La preparación del concilio se inició con la invitación hecha por el cardenal secretario de Estado, Tardini, el 18 de junio de 1959, a los obispos (2594 en total) y superiores generales de las

órdenes y congregaciones religiosas (156), así como a las universidades y facultades católicas, a presentar propuestas para el programa de asesoramiento. Los 2812 *postulate* recibidos como respuesta a la invitación fueron analizados y clasificados por la comisión antepreparatoria y entregados a las autoridades curiales correspondientes que, a su vez, elaboraron propuestas y mociones *(proposita et monita).* Una vez concluida la clasificación del material, el motu proprio *Superno Dei nutu,* de 5 de junio de 1960, abría la fase de la preparación inmediata.

El motu proprio comenzaba por fijar claramente el nombre del futuro concilio: se llamaría concilio Vaticano II. Se creaban luego diez comisiones preparatorias para la elaboración de los proyectos o esquemas de decreto que se someterían al concilio. De estas diez comisiones, nueve quedaban vinculadas a los dicasterios centrales de la Curia romana de acuerdo con su propia finalidad y también por razones de organización: la comisión teológica era competente en todos los asuntos referentes al magisterio oficial que cayeran bajo la competencia del Santo Oficio; la comisión para los obispos y la administración de las diócesis fue confiada a la congregación consistorial, y la de la disciplina del clero y el pueblo a la congregación del concilio. Las comisiones para la práctica de los sacramentos, las escuelas y estudios eclesiásticos, las órdenes, la liturgia, las iglesias orientales y las misiones recibieron, en líneas esenciales, las mismas tareas que los dicasterios de la Curia del mismo nombre. Sus presidentes eran también, al mismo tiempo, presidentes de las correspondientes comisiones. Sólo la comisión para el apostolado de los laicos no queda adscrita a una congregación curial, porque todavía no existía este organismo.

Comparando estas comisiones preparatorias con las cinco del concilio Vaticano I, se advierten algunas importantes diferencias: estaban más vinculadas que estas últimas —a través de sus presidentes y de su misma composición— con los dicasterios romanos, en los que se encarnaba la tradición de la Curia; no se componían casi exclusivamente, como las del Vaticano I, de teólogos y canonistas, es decir, de peritos sin derecho a voto en el concilio, sino que casi la mitad de sus miembros eran obispos y superiores de órdenes religiosas, con derecho a voto en los futuros debates conciliares.

En virtud de la primera de estas circunstancias, las comisiones preparatorias quedaban sujetas a una fuerte influencia del aparato burocrático de la Curia; la segunda, en cambio, aumentaba su importancia, ya que los futuros padres conciliares que participaban en ellas tendrían un mejor conocimiento de los temas que era de prever se estudiarían en el concilio, de suerte que parecía recomendarlos ya desde el principio como peritos de las comisiones conciliares que se formarían más adelante. El secretariado para la unidad de los cristianos, puesto bajo la dirección de Agustín Bea, S.I., rector del Pontificio Instituto Bíblico, nombrado cardenal el 14 de diciembre de 1959, tenía la misma autoridad que las diez mencionadas comisiones en orden a la preparación de esquemas y actuaba como centro de contacto con las iglesias no unidas a Roma, aunque sus competencias eran mucho más amplias.

El examen y coordinación de los esquemas así preparados caía bajo la competencia de la comisión central, creada el 16 de junio de 1960. Formaban parte de la misma, además de los presidentes de las restantes comisiones, los presidentes de las conferencias episcopales nacionales y regionales; llegó a tener 102 miembros y 29 consultores. Su secretario fue el más tarde secretario general del concilio, Pericle Felici. Dado que también aumentaba constantemente el número de miembros de las restantes comisiones, el número total de las mismas llegó a 827 a fines de 1961. Dos terceras partes eran europeos.

El trabajo de las comisiones preparatorias, que se prolongó durante casi dos años, desde el otoño de 1960 al verano de 1962, adolecía del defecto de que carecía de directrices para la elaboración de los puntos más importantes. Fue sin duda beneficioso que las comisiones gozaran de absoluta libertad para la selección y elaboración de los temas; pero, por otra parte, la acusada influencia de la Curia, de las universidades romanas y de las centrales de las órdenes religiosas dieron como resultado que los 69 esquemas que prepararon y transmitieron a la comisión central ofrecían más una síntesis de las declaraciones pontificias de los últimos decenios o un inventario de la teología y la práctica predominante en Roma que el esperado impulso hacia nuevos campos. La comisión central se reunió por vez primera el 12 de junio de 1961; a esta primera sesión siguieron seis más. Aparte el estudio de los esque-

mas que se le presentaron, preparó también un reglamento de las sesiones.

Durante la etapa preparatoria se había difundido la opinión de que el concilio Vaticano II era el mejor preparado de cuantos se habían celebrado en la Iglesia. Pero muy pronto se echó de ver que la inmensa masa de material acumulado había sido seleccionada de forma unilateral y no satisfacía a los padres conciliares. De los 17 esquemas preparados por la comisión para la disciplina del clero y del pueblo, bajo la dirección del cardenal Ciriaci, ni uno sólo fue aprobado, en la forma presentada, por el concilio; de los seis esquemas de la comisión teológica, dirigida por el cardenal Ottaviani, sólo se aprobaron dos, y aun así tras una total remodelación; de los nueve de la comisión para los sacramentos, ninguno mereció la aprobación del concilio. Sólo las comisiones para la liturgia, las órdenes religiosas y el apostolado de los laicos presentaron un documento cada una aceptado como punto de partida para los correspondientes decretos conciliares. De los cinco textos elaborados por la comisión para los estudios y la educación se obtuvieron —mediante síntesis, retoques y reelaboraciones— dos decretos conciliares (sobre la formación sacerdotal y sobre la educación cristiana). Los cuatro esquemas preparados por el secretariado del cardenal Bea dieron pie, a través de una mezcla con otros esquemas afines de la comisión teológica y la comisión para las Iglesias orientales, a los decretos sobre el ecumenismo, la libertad religiosa y las religiones no cristianas. Pero esto no significa que los trabajos de las comisiones preparatorias fueran inútiles: de hecho suministraron una gran recopilación de material, aunque pocos puntos de vista nuevos. Éstos sólo afloraron durante la celebración misma del concilio.

Los trabajos preparatorios se mantuvieron bajo estricto secreto, de suerte que fueron muy pocas las cosas que se filtraron hasta la opinión pública. Resultó así inevitable que, durante el tiempo de espera, se fuera expandiendo una cierta sensación de desengaño, sobre todo cuando el sínodo diocesano romano, inaugurado personalmente por el papa el 24 de enero de 1960, decidió avanzar por los caminos tradicionales, dejando entrever en muy escasa medida aquel deseo de atrevidas reformas y de talante ecuménico de grandes vuelos que estaban defendiendo numerosos libros y artículos

de teólogos y laicos. Se habían despertado expectativas demasiado altas y tensas y no se advertía con la claridad suficiente que los concilios nunca han sido revolucionarios, sino que más bien han intentado siempre unir, a ciencia y conciencia, lo que era necesariamente nuevo con lo ya acreditado por el crisol del tiempo. Por otra parte, se dejaron oír de modo inconfundible, durante la misma época de preparación, las voces del episcopado que pedían que se llevaran al concilio «todos los problemas planteados por la evolución mundial» (mensaje de los cardenales y obispos franceses de 26 de octubre de 1961), que la Iglesia debía ser universal en el auténtico sentido de la palabra (así el cardenal Frings en Génova, el 19 de noviembre de 1961), que eran absolutamente necesarias la descentralización (cardenal Alfrink de Utrecht) y una profunda y amplia concepción ecuménica (arzobispo Jaeger de Paderborn). En febrero de 1962 pedía el cardenal Montini de Milán una discusión sobre la esencia y la función del episcopado, en armonía con el papado romano; una más profunda autocomprensión de la Iglesia la capacitaría para hacer frente a las necesidades de los tiempos modernos. Con todo, el cardenal Montini advertía que no debería considerarse al concilio como panacea milagrosa de efectos inmediatos.

La constitución *Humanae salutis* anunciaba el 25 de diciembre de 1961, mucho antes de lo esperado, el inicio del concilio en Roma para el año siguiente, aunque sin dar fechas concretas para la apertura. Esta fecha fue fijada por el motu proprio *Concilium diu,* de 2 de febrero de 1962, para el 11 de octubre de aquel mismo año. Pero también este documento se limitaba a describir con rasgos muy genéricos las tareas del concilio. La promulgación de la constitución *Veterum sapientia,* de 22 de febrero de 1962, rodeada de una inusitada solemnidad, insistía en que la lengua oficial de la Iglesia y de la enseñanza teológica era el latín, en oposición a los deseos predominantes en la comisión preparatoria para los estudios, y contribuyó a consolidar la impresión de que todo seguiría como en los tiempos pasados. En este documento no se mencionaba expresamente el camino hacia la unidad de las iglesias, aunque se había dado ya un paso adelante en este sentido cuando el secretario para la unidad invitó a las Iglesias y a las comunidades eclesiásticas no unidas con Roma a enviar observadores oficiales

al concilio. La invitación halló mejor acogida entre los protestantes que entre los ortodoxos orientales. La iglesia anglicana, cuyo jefe, el arzobispo Fisher de Canterbury, había visitado al papa el 2 de diciembre de 1960, envió tres representantes; la iglesia evangélica de Alemania comisionó con este fin al profesor Schlink de Heidelberg, la Alianza mundial reformada luterana y el Consejo ecuménico de Ginebra aceptaron también la invitación. En cambio fue tardía y vacilante la respuesta de los patriarcas ortodoxos de Oriente. El patriarcado de Moscú reaccionó con acritud contra las «sirenas» del Vaticano. De ahí que causara gran sorpresa el hecho de que, en vísperas de la apertura del concilio, llegara la noticia de que habían emprendido el camino hacia Roma dos representantes del patriarca Alejo. Este cambio de actitud debe atribuirse a la visita que hizo a Moscú Willebrands, uno de los más íntimos colaboradores del cardenal Bea en el secretariado para la unidad, y más tarde sucesor suyo en este cargo. Los restantes patriarcas no unidos siguieron más tarde el ejemplo ruso.

Con el motu proprio *Appropinquante Concilio,* de 6 de agosto de 1962, señalaba el papa el reglamento del concilio *(Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II celebrandi)*[4]. Había sido elaborado por una subcomisión central preparatoria, presidida por el cardenal Roberti, de la que era secretario Vincenzo Carbone. En sus 70 artículos fijaba, en primer término, los deberes y derechos de las personas participantes en el concilio, daba luego normas generales y, en la tercera sección, normas específicas para la marcha de los debates.

Como en los concilios Tridentino y Vaticano I, y en concordancia con el canon 223, párrafo 1 del CIC, el derecho de decisión sobre los temas propuestos era competencia exclusiva de las asambleas plenarias de los padres conciliares con derecho a voto, en las congregaciones y sesiones generales. La dirección de los debates era competencia del consejo nombrado por el papa *(consilium praesidentiae),* integrado por diez cardenales. Incumbía a las diez comisiones conciliares correspondientes redactar los esquemas de los decretos propuestos a la consideración del concilio y modifi-

---

4. Texto en AAS 54 (1962) 609-631; también «Ecclesia» XXII (1962) 1151-1154; cf. H. JEDIN, *Die Geschäftsordnung des Konzils,* en Herder TK III, 610-623; observaciones críticas de MÖRSDORF, ibid. II, 144s.

carlos de acuerdo con las mociones propuestas por los padres conciliares. Cada una de ellas tendría 24 miembros; dos tercios serían elegidos por el concilio y el tercio restante, así como el presidente, serían nombrados por el papa. A los miembros de pleno derecho se añadirían, sin voto, peritos nombrados por el papa, algunos de los cuales podrían ser también laicos. Al comienzo del cuarto período de sesiones su número ascendía a 106. Constituían una categoría absolutamente nueva los observadores *(observatores)* enviados por las iglesias y comunidades eclesiásticas no unidas a la Santa Sede. Estos observadores tenían acceso a todos los textos y, al igual que los peritos, podían participar en las asambleas o congregaciones generales. En el reglamento no se hablaba todavía de los oyentes *(auditores),* a los que, a partir del segundo período de sesiones (y a las mujeres a partir del tercero), se les concedió acceso al aula conciliar. A la cabeza del aparato de funcionarios del concilio estaba el secretario general, nombrado por el papa y asistido por varios subsecretarios.

El reglamento establecía los siguientes pasos: Uno o varios relatores exponían los esquemas presentados por la presidencia; seguía un debate general sobre la totalidad del esquema y a continuación debates especiales sobre cada una de sus secciones. Los textos se consideraban aprobados cuando obtenían la mayoría de dos tercios. Atendido el elevado número de padres participantes, el uso de la palabra en la congregación o asamblea general exigía una previa comunicación por escrito anunciando esta intención; las intervenciones tenían una duración máxima de diez minutos (al final, ocho minutos). A los padres conciliares les asistía el derecho a presentar modificaciones por escrito, que debían ser entregadas a las comisiones. Este procedimiento debería prolongarse el tiempo necesario para conseguir la mayoría de los dos tercios. A continuación podía procederse a la promulgación del texto en la sesión solemne.

Ya en el curso del primer período de sesiones pudo verse que este *ordo,* en la forma en que se presentaba, no podía garantizar que se consiguieran resultados concretos dentro de unos plazos prudenciales. Por consiguiente, el 13 de septiembre de 1963 se procedió a su revisión, atendiendo a varias sugerencias de modificación (entre ellas las de los cardenales Döpfner y Spellman): se

confió la dirección de las congregaciones generales a cuatro moderadores, nombrados por el papa que, junto con la presidencia, ampliada a 12 miembros, formaban el consejo de la presidencia. Para rechazar un esquema bastaría la mayoría simple de los presentes: podrían presentarse al moderador nuevos esquemas, siempre que fueran suscritos al menos por 50 padres. El moderador podía dar por finalizado el debate una vez obtenida la mayoría simple. A la minoría derrotada se le garantizaba el derecho a defender su punto de vista por medio de tres oradores. A este mismo fin se enderezaban otras modificaciones en la composición y en el reglamento de las comisiones conciliares. Junto al presidente, aparecían dos vicepresidentes, nombrados con aprobación de la comisión. El presidente y los vicepresidentes designaban conjuntamente al o a los relatores.

Durante el tercer período de sesiones se introdujo una segunda modificación del *ordo* (el 2 de julio de 1964). Se concedieron algunos derechos a los oradores que hablaran en nombre de al menos 70 padres conciliares: para distribuir material de propaganda en el aula conciliar se requería el previo permiso del consejo de la presidencia.

Ni siquiera con esta forma modificada pudo eliminar el *ordo* todos los defectos y las oscuridades en la discusión de los asuntos. También en el concilio Vaticano II se produjeron algunas tensiones sobre el tema —de tan pesado lastre histórico— de las relaciones entre el papa y el concilio. Como cabeza del concilio, al papa le asiste el derecho a intervenir en las discusiones y de hecho los dos papas contemporáneos del concilio lo utilizaron, cuando surgían dificultades imprevistas. El papa puede aprobar las conclusiones y ordenar su promulgación, pero también puede negarse a ello. El *ordo* no preveía en qué forma podía el papa —como miembro del concilio— dar a conocer a los conciliares sus puntos de vista en el curso de los debates. Tampoco estaba aclarado el problema de si, al final de cada debate general, debería procederse a la votación. Se planteó, y con razón, el tema de si era lógico que en las votaciones sobre cada una de las partes del texto sólo se pudiera votar *placet* o *non placet*, mientras que al votar los capítulos en su conjunto podía añadirse la modalidad de apro-

barlo con reservas *(placet iuxta modum)*. Habría sido preferible el procedimiento contrario.

En cuanto a la forma de las decisiones conciliares, el concilio, por expreso deseo del papa Juan y apartándose de la norma de los concilios precedentes, renunció a condenar los errores a través de cánones con la fórmula del anatema. Los textos aprobados tienen tres diferentes denominaciones, con diferente grado de autoridad: en primer término aparecen cuatro constituciones (liturgia, Iglesia, divina revelación, la Iglesia en el mundo actual), siguen nueve decretos y tres declaraciones. Se habían previsto otras dos formas, llamadas *propositiones* y *vota*, pero al final no fueron utilizadas. El concilio renunció asimismo a las instrucciones pastorales, en las que se había pensado en algún momento.

En el último tramo del concilio se abrió paso una modificación de hecho en la marcha de las discusiones, en el sentido de que el trabajo conciliar propiamente dicho se fue desplazando cada vez más a las comisiones, mientras que las congregaciones generales se iban limitando cada vez a las votaciones que, con ayuda de un sistema de tarjetas perforadas, se llevó a cabo con mucha mayor rapidez que en el concilio Vaticano I. Se utilizaron además otros recursos de la técnica, que contribuyeron a solucionar el problema planteado por el gran número de asistentes. Una excelente instalación acústica permitió que los discursos se oyeran con absoluta claridad en la gigantesca aula. Las pérdidas de tiempo, por otra parte casi inevitables, que se registraron en el anterior concilio mientras cada uno de los oradores se acercaba a la tribuna o la abandonaba, pudieron eliminarse mediante la instalación de micrófonos en cada uno de los ángulos de la sala, ante los que podían hablar los oradores. La lengua oficial del concilio era el latín y, en términos generales, cumplió bien el cometido que se le confiaba. Por lo demás, se procedió a la instalación de aparatos de traducción simultánea en las principales lenguas modernas, pero se renunció a su empleo, al comprobarse que era imposible garantizar por este sistema la necesaria precisión de los conceptos, por otra parte tan necesaria.

EL PRIMER PERÍODO DE SESIONES (1962) Y EL CAMBIO DE PONTIFICADO

La grandiosidad de la ceremonia de inauguración, el 11 de octubre de 1962, superó ampliamente a la del concilio Vaticano I. Tomaron parte en ella 2540 padres conciliares con derecho a voto, número muy superior al registrado en cualquier otro concilio de la Iglesia. El papa fue llevado en silla gestatoria, a través de la puerta de bronce, hasta la entrada de la basílica de San Pedro; descendió allí de la silla y avanzó a pie a través de las filas de los padres conciliares. El hecho de que en aquella ocasión no llevara la tiara, sino la mitra, tenía un valor de símbolo. El rito se atuvo, en términos generales, al ya tradicional desde el concilio de Vienne: canto del *Veni Creator* y misa del Espíritu Santo, celebrado por el cardenal decano, Tisserant; entronización del Evangelio sobre el altar conciliar, erigido ante la mesa de la presidencia; recitación del credo; oración conciliar *Adsumus;* canto del evangelio (Mt 28,18-20 y 16,13-18) en latín, griego, eslavo antiguo y árabe.

En su discurso de apertura, el papa repitió la idea de que la convocatoria del concilio había sido una inspiración de lo alto e indicó la orientación del concilio: llevar a los hombres el depósito de la sagrada tradición de la manera más eficaz posible, teniendo en cuenta las diferentes circunstancias y estructuras de la sociedad; no condenar errores, sino explicar con mayor riqueza la fuerza de la doctrina *(doctrinae vim uberius explicando).* Al concilio se le confiaba la tarea de acercarse más en la verdad a la unidad querida por Cristo *(conferre operam ad magnum complendum mysterium illius unitatis).* Dominado por la solemnidad y grandeza del momento, el papa concluyó con una oración invocando la ayuda divina.

El concilio, reunido en la nave central de la basílica de San Pedro, fue el más universal de la historia de la Iglesia. La Iglesia del siglo XX es Iglesia universal no sólo en razón de su misión y de sus aspiraciones, sino también en el terreno de los hechos. Había obispos procedentes de los cinco continentes. Europa, que en los concilios medievales era prácticamente el único continente re-

presentado, sólo tuvo en el Vaticano II una escasa mitad de los votos (1041); América, que no estuvo representada en el Tridentino y sólo muy débilmente en el Vaticano I, contribuía con 956 obispos, Asia con más de 300, África con 279. Se había eliminado la superioridad numérica de los obispos italianos, que en el concilio de Constanza indujo a que se votara por naciones y que todavía en el Tridentino provocó graves tensiones: los 379 obispos italianos apenas si significaban la quinta parte de los padres conciliares, aunque no es menos cierto que los cardenales y altos funcionarios de la Curia de nacionalidad italiana ejercieron una fuerte influencia [5].

El orden de precedencia significaba algo más que una simple formalidad. Los presidentes (y más tarde también los moderadores) tenían sus asientos ante la *confessio;* en la tribuna, a su derecha, se hallaban los cardenales, y a su izquierda los patriarcas de las Iglesias orientales unidas; seguían luego, a ambos lados, en primer lugar los arzobispos, luego los obispos según la fecha de su nombramiento. Los superiores de órdenes y congregaciones religiosas se hallaban en las tribunas más avanzadas y los peritos en las restantes. Se destinó a los observadores una tribuna a la izquierda de la presidencia y se habilitaron asimismo tribunas, en los restantes lados del altar principal, para los oyentes, admitidos en el aula en los siguientes períodos de sesiones. Las congregaciones generales (CG) se abrían con la celebración de la misa, a menudo en rito oriental o en eslavo.

El concilio fue un auténtico acontecimiento mundial, como lo demuestra la presencia de casi mil representantes de la prensa y de los medios de comunicación colectiva. Durante el primer período de sesiones apenas si tenían otra fuente de información que las indiscreciones, a las que tan sólo unos pocos (por ej. «La Croix» de París, «Il Tempo», de Roma) tenían acceso. Los informes del servicio de prensa, compuesto de siete miembros (para alemán, castellano, francés, italiano, inglés, polaco y portugués) bajo la dirección del francés Vallainc, eran muy escuetos; a partir del segun-

---

5. Para las estadísticas nos remitimos a las publicaciones mencionadas en la bibliografía. Aunque, por acomodación al uso lingüístico parlamentario, se da a los cuatro períodos el nombre de sesiones, reservo esta denominación para las sesiones o asambleas solemnes.

do período se permitió el acceso al aula de estos miembros y el servicio de prensa pasó a depender no del secretario general, sino de una comisión conciliar. A partir de aquel momento los informes oficiales fueron más ricos de contenido, hasta el punto de que en la práctica dejó de tener vigencia el precepto, teóricamente en vigor, del secreto. Los informes de la prensa, en parte reunidos y publicados en volúmenes separados, ofrecen una fuente histórica no desdeñable, pero debe ser utilizada con precaución.

Aunque los hechos más destacados son mejor conocidos que en ninguno de los concilios anteriores, hubo también en éste numerosos aspectos y procesos de segunda importancia que permanecen ignorados o para los que es difícil hallar documentación fiable. Pero lo que debe destacarse ante todo es que, tras los años transcurridos desde el final del concilio, sigue siendo imposible hacer una valoración clara de las repercusiones de aquel acontecimiento. Las líneas que siguen no son una historia del concilio, sino sólo un informe, a propósito del cual ha de tenerse en cuenta la afirmación de Cullmann: que este concilio debe ser juzgado no sólo por los textos que aprobó, sino que debe tenerse en cuenta el acontecimiento total, cuyos impulsos siguen repercutiendo con no menor fuerza que los textos [6]. Estos impulsos no se produjeron a modo de los partidos de los modernos parlamentos, sino que surgieron de la tensa confrontación entre fuerzas «conservadoras» y «progresistas». El primer grupo, numéricamente más débil, contaba con el sólido apoyo de la Curia romana, mientras que el segundo se nutría sorprendentemente —además de los obispos de Europa central y occidental y de Norteamérica— de los obispos de los llamados países de misión. Fueron también de gran importancia las conferencias episcopales nacionales y regionales, algunas de las cuales iniciaron sus actividades en los primeros días del concilio.

La primera CG, del 13 de octubre, incluía en su orden del día la elección de las comisiones conciliares. Además de las diez papeletas, en cada una de las cuales debían escribirse 16 nombres, se entregaron a los padres conciliares las listas de los participantes con derecho a voto que ya habían pertenecido a las comisiones preparatorias y que eran justamente, en su mayoría, los candi-

6. O. CULLMANN, en *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns?*, publicado por W. SCHATZ (Basilea, sin fecha) 20.

datos de la Curia. Contra este procedimiento manifestaron sus reservas primero el cardenal Liénart (Lille) y luego, con mayor copia de argumentos, el cardenal Frings (Colonia). Según estos oradores, los padres se conocían todavía muy poco entre sí y, atendida la importancia de aquellas elecciones, sería necesario proceder con gran precaución; parecía aconsejable posponer la elección por algunos días. La sugerencia fue aprobada por la inmensa mayoría y aceptada por el concilio.

En los días siguientes se reunieron las conferencias episcopales y confeccionaron sus propias listas. La que más éxito obtuvo fue la redactada por los cardenales de Europa central y Francia, porque incluía excelentes especialistas de todas las partes del mundo. De los 160 miembros de las comisiones elegidos el 16 de octubre, había 26 de Iberoamérica, 25 de América del norte, 19 de Asia y Oceanía, 7 de África; Europa contribuía con 20 italianos, 16 franceses, 11 alemanes, 10 españoles, 5 polacos y 21 de los restantes países. El porcentaje de los italianos fue aumentado en virtud del nombramiento papal de otros 9 miembros (en vez de los 8 inicialmente previstos).

Las CG del 13 y el 16 de octubre fueron el factor desencadenante del concilio. En ellas anunciaban los padres conciliares su clara voluntad de tomar las decisiones según su leal saber y entender, en vez de limitarse a aprobar apresuradamente lo que se les fueran proponiendo. Esta voluntad del episcopado se hizo aún más evidente en el debate sobre el esquema de la liturgia, cuyas discusiones se prolongaron desde el 22 de octubre al 14 de noviembre. Antes, el 20 de octubre, aprobó el concilio un mensaje al mundo, redactado por cuatro obispos franceses, y presentado al concilio en nombre del papa. En él se anunciaba a todos los hombres «el mensaje de la salvación, del amor y de la paz, que Jesucristo trajo al mundo y confió a la Iglesia».

El esquema de liturgia elaborado por la comisión preparatoria había aceptado las ideas fundamentales del movimiento litúrgico, según las cuales el pueblo fiel no debe asistir pasivamente al culto divino, sino que debe tomar parte activa en el mismo, no debe limitarse a escuchar, sino que debe orar y actuar a una con los sacerdotes. En consecuencia, se propugnaba la introducción de las lenguas vernáculas en la celebración de la misa y en la administra-

ción de los sacramentos —en el momento y en las condiciones que determinaran las correspondientes conferencias episcopales— y prevía la reforma de los libros litúrgicos y la reintroducción, en determinadas ocasiones, de la *comunión* bajo las dos especies. Estas cuestiones desataron la controversia entre tradicionalistas y progresistas. La oposición entre ambos grupos (no rígidos, sino cambiantes) estaba llamada a marcar todas las actuaciones del concilio. Se pronunciaron *a favor* del esquema especialmente los cardenales y obispos de los países en que se había difundido el movimiento litúrgico, encabezados por los cardenales Frings, Döpfner, Feltin, Lercaro, Montini, Ritter; los *opositores* al proyecto rechazaban la sustitución del latín por las lenguas populares y los poderes decisorios concedidos a las conferencias episcopales para su introducción. El cardenal Ottaviani conjuró a la asamblea a reflexionar sobre el hecho de que se movían «sobre suelo santo», y propuso que se devolviera el esquema, para su remodelación, a la comisión teológica que él mismo presidía. Apoyaron esta propuesta los obispos italianos (cardenal Ruffini, de Palermo) y los prelados de la Curia (Parente, Staffa, Dante) y también los americanos (cardenales Spellman y McIntyre), pero no los prelados más destacados de los países de misión (los cardenales Gracias de Bombay y Rugambwa de Tanzania y el chino Lokuang, de Taipeh). Duschak, obispo de Calapán, Mindoro (Filipinas), llegó incluso a proponer (el 5 de noviembre) la introducción de una «misa ecuménica» que debería partir directamente del acontecimiento de la última cena —liberada al máximo de todos los condicionamientos históricos— de modo que pudiera ser perfectamente comprendida, sin explicaciones históricas, por los fieles de las misiones y que constituiría, junto a la liturgia condicionada por la historia, una especie de *misa orbis.*

Se repitió también aquí la sorpresa de la primera CG: la inmensa mayoría de los obispos de Iberoamérica, Asia y África, aunque en muy buena parte habían cursado sus estudios en Roma, mostraron que su talante no era ni curialista ni tradicionalista. Sus experiencias pastorales les ponían al lado de los «progresistas». Se produjo un hecho que muy pocos se habrían atrevido a vaticinar: la mayoría de los padres conciliares aceptaba y secundaba el objetivo pastoral que el papa Juan había asignado al concilio.

En el curso de los debates sobre la liturgia afloraron muchos propósitos y tendencias que venían siendo discutidos, desde tiempo atrás, en el marco del movimiento litúrgico; la adaptación del breviario a la espiritualidad del clero secular, una mejor selección y distribución de las lecturas de la Escritura; una disminución de las festividades de santos, en el calendario litúrgico, en favor del año litúrgico cristocéntrico; una reforma del calendario orientada, como meta final, hacia el acontecimiento pascual; renovación de la música eclesiástica y del arte cristiano. La votación del 14 de noviembre señaló una inmensa mayoría (2162 a favor, 46 en contra, 7 con reservas) a favor de una nueva elaboración del esquema que tuviera en cuenta las propuestas hechas durante los debates. La elaboración corría a cargo de la comisión conciliar presidida por el cardenal Larraona y en la que, de los 16 miembros elegidos, 12 habían salido de las listas de Europa central. Antes del fin de este período, el 7 de diciembre, fue aprobada la primera parte de la nueva redacción hecha por la comisión (aunque con 180 reservas).

No fue tan claro el resultado de los debates, iniciados el 14 de noviembre, sobre el esquema referente a las fuentes de la divina revelación *(De fontibus revelationis)*[7], elaborado por la comisión teológica bajo la guía de su secretario, el jesuita Tromp. Los enfrentamientos fueron muy vivos, debido en primer lugar al hecho de que el texto propuesto intentaba eliminar la interpretación que daba al decreto del Tridentino el teólogo de Tubinga Geiselmann (la «tradición» querría decir, según esta interpretación, que la Biblia debe ser explicada por la Iglesia, pero sin constituir una segunda fuente de revelación independiente de la Escritura). Esta expresa condena del principio protestante de *sola Scriptura* dificultaba el acercamiento ecuménico. Además, el esquema pretendía poner un dique a la entrada de la crítica bíblica dentro de la exégesis católica, tema sobre el que había estallado una viva polémica entre los profesores de la Pontificia Universidad Lateranense y los miembros del Pontificio Instituto Bíblico. Al contra-

7. Para la prehistoria del texto presentado el 14 de noviembre, cuya forma original había sido entregada a la comisión central el 4 de octubre de 1961 y enviada, con forma cambiada, a los padres conciliares en el verano de 1962, cf. J. RATZINGER, en Herder TK II, 498ss; para el capítulo III, el más ampliamente debatido, A. GRILLMEIER, ibid., 528ss. Más indicaciones en la bibliografía.

rio de lo sucedido con el esquema «progresista» sobre la liturgia, que despertó la oposición de los «tradicionalistas», aquí fueron los «progresistas» los atacantes. Algunos padres —entre ellos los cardenales Frings, Döpfner, König y Alfrink— rechazaron decididamente el esquema y tenían ya preparado otro nuevo; otros (como los cardenales Suenens y Bea y el obispo de Brujas, De Smedt) pedían una total reelaboración y señalaban los principios fundamentales sobre los que debería inspirarse. La votación llevada a cabo el 20 de noviembre sobre el esquema en su conjunto (la primera de este género) tuvo el resultado —ciertamente como consecuencia del planteamiento, según el cual el voto afirmativo equivalía a pedir la retirada del proyecto— de que 1368 padres dieran el *placet* y 822 el *non placet.* Así pues, los impugnadores del esquema no habían conseguido los dos tercios necesarios. Por lo demás, era evidente que el texto nunca sería aprobado en su forma actual.

El papa resolvió la situación, no prevista en el reglamento, con la iniciativa de nombrar una comisión mixta, presidida por los cardenales Ottaviani y Bea, para una ulterior elaboración del esquema. En la comisión las dos corrientes contaban con una representación paritaria. Los hechos demostraron que esta medida, contemplada al principio con marcado escepticismo, fue acertada: a través de largas y difíciles negociaciones, se pudo encontrar la línea media.

Los debates sobre los esquemas de liturgia y revelación habían puesto bajo clara y cruda luz las posiciones encontradas. Se produjo a continuación un período de relativo apaciguamiento, cuando se sometió a los padres una propuesta sobre los medios de comunicación social (prensa, cine, radio y televisión) elaborada por el secretariado para los medios de comunicación social (23 de noviembre)[8]. La propuesta se limitaba, en lo esencial, a dibujar la toma de posición —fundamentalmente positiva— de la Iglesia ante estos medios, a resaltar las posibilidades que encerraban para el apostolado y a señalar sus peligros. El esquema ocupaba el

---

8. De entre los miembros del secretariado, eran alemanes el obispo Kempf de Limburgo y (en calidad de consultores) K. Becker, K.A. Siegel y E. Klausener. Según Herder TK I. 112s, el secretario era A.M. Deskur, subsecretario de la pontificia comisión para el cine, la radio y la televisión.

penúltimo lugar y había sido trazado sobre la base de los borradores enviados a los padres conciliares en agosto de 1962. Aunque el presidente de la comisión conciliar, cardenal Cento, y el ponente, Stourm, arzobispo de Sens, habían recomendado la aceptación del texto, en los debates (23-26 de noviembre) se alzaron voces en contra, que le reprochaban contemplar unilateralmente el derecho de la Iglesia a usar los modernos medios de comunicación, pero tenía muy poco en cuenta el derecho de los hombres a una información objetiva y verdadera y no condenaba además, con el suficiente rigor, los abusos de estos medios. Algunos oradores (por ejemplo el cardenal Wyszyński y el obispo de Friburgo de Suiza, Charrière) pedían una profundización teológica y sociológica, otros que se diera más importancia a la colaboración de los laicos en este campo. El cardenal Bea solicitó la agrupación de todas las agencias de noticias católicas existentes en orden a lograr una agencia mundial. El 27 de noviembre el concilio aprobó por gran mayoría (2138 votos a favor, 15 en contra) las líneas esenciales del esquema, pero pidió que se abreviara y se limitara a acentuar los principios doctrinales y las líneas pastorales. Era evidente que al tema se le daba sólo un valor marginal. Una buena parte de los padres conciliares no acababa de ver claro que lo que se debatía era un problema de pastoral de primera magnitud. También en el siglo XVI fue necesario que transcurriera mucho tiempo antes de que se llegara a comprender la importancia de la imprenta para la Iglesia y para la predicación.

Al iniciarse, el 26 de noviembre, los debates sobre el esquema de las iglesias orientales, pudo advertirse, desde el primer momento, que los trabajos preparatorios habían estado mal coordinados. La comisión preparatoria, dirigida por el cardenal Amleto Cicognani, más tarde secretario de Estado, y por Welykyi como secretario, había redactado un esquema *De ecclesiae unitate* y bosquejado además 14 textos breves que pasaron a la correspondiente comisión conciliar, de la que formaban parte sólo cinco miembros de la comisión preparatoria, pero a la que pertenecían los 6 patriarcas uniatas: La primera parte del esquema, que trataba de la unidad de la Iglesia bajo un pastor supremo, contenía algunos pasajes que, como hicieron notar en el curso de los debates el patriarca Maximos IV y otros oradores, más parecían des-

tinados a reducir al silencio a los ortodoxos que a ganarlos para la unidad. El cardenal Bea propuso unir este esquema al ya preparado por su secretariado para la unidad y a un tercero, elaborado por la comisión teológica. El 1.º de diciembre decidió el concilio devolverlo, con esta finalidad, a la comisión (2068 votos a favor, 36 en contra).

Ya en el curso de los debates se afirmó (arzobispo Heenan, de Liverpool) que las diferencias entre la Iglesia católica romana y las iglesias orientales separadas no se debían a oposiciones sobre la doctrina de la salvación, sino a diferentes concepciones sobre la estructura de la Iglesia.

La esencia y la estructura de la Iglesia constituía el tema central del esquema *De ecclesia,* presentado el 1.º de diciembre por el presidente de la comisión teológica, cardenal Ottaviani, y por el obispo Franič de Split como relator. En ningún otro tema se habían introducido tantos *postulata* y ninguno fue tan acremente discutido como éste. El esquema, que constaba de 123 páginas impresas, unía el aspecto, predominante desde Bellarmino, de la Iglesia como institución, con las ideas expuestas por Pío XII en su encíclica sobre la Iglesia. Sus 12 capítulos aparecían yuxtapuestos, uno tras otro, como hizo notar el cardenal Montini durante los debates (1-7 de diciembre), sin que se advirtiera en ellos una cohesión y una línea seguida de pensamiento. La doctrina de la colegialidad de los obispos se trataba como mero apéndice. Uno de los dirigentes de la línea tradicionalista, el obispo Carli (Segni) defendió el esquema y aprovechó la ocasión para desencadenar un apasionado ataque contra los «ecumenistas» y «pastoralistas» que, al parecer por miedo a escandalizar a otros, dejaban a un lado, como si fueran tabú, los dogmas y principios de la piedad católica. Otros críticos encontraban que el texto era demasiado jurídico y triunfalista (De Smedt, Brujas), o echaban en falta un tratamiento en profundidad de las relaciones entre Cristo y la Iglesia (cardenal Montini) o notaban la ausencia de las doctrinas referentes a la Iglesia como pueblo de Dios y al colegio episcopal (cardenal Döpfner). Todos ellos pedían una reelaboración total del esquema y una nueva ordenación de la materia, de modo que se pusiera bien en claro la estructura interna de la Iglesia a la luz de la misión que se le había confiado (cardenal Suenens). Se se-

ñalaban así los hitos para la ulterior remodelación, encomendada —sin votación formal— a la comisión del concilio. Pero a este esquema le quedaba aún por recorrer un largo camino, sembrado de dificultades.

Cuando, el 8 de diciembre, Juan XXIII despidió, para un cierto tiempo, a los padres conciliares, ninguno de los cinco temas debatidos estaban preparados para su publicación. El papa consoló a los padres con la idea de que «es fácil de comprender que, en una asamblea tan numerosa, se requiere un cierto espacio de tiempo para llegar al entendimiento». La opinión pública se sintió desilusionada ante la falta de resultados concretos y numerosos católicos aprovecharon la oportunidad para hablar de la «desunión» de los padres conciliares, olvidando que en todos los concilios ha sido necesaria la lucha para descubrir lo justo y lo verdadero. De todas formas, se había conseguido *un* importante resultado: el episcopado había aprendido a sentirse como una unidad, había comprendido que el concilio era un asunto muy suyo y había dado a conocer claramente su voluntad de tomar parte activa en la formación de sus decisiones. Incluso en la suposición de que hubiera concluido entonces el concilio, habría dejado sus huellas en la historia de la Iglesia. Y, en todo caso, si se querían alcanzar objetivos concretos, era preciso fijar prioridades, había que reducir la masa de los esquemas presentados, había que sintetizarlos y resumirlos. Ahora bien, el secretariado para asuntos extraordinarios previsto en el artículo 7 del reglamento no contaba con autoridad suficiente para llevar a cabo estas tareas, que fueron encomendadas a una comisión de coordinación creada por el papa el 6 de diciembre. La constituían, como presidente, el cardenal Cicognani, sucesor, desde el 12 de agosto de 1961, del fallecido cardenal Tardini al frente de la secretaría de Estado, y los cardenales Confalonieri, Döpfner, Liénart, Spellman, Suenens y Urbani. La comisión coordinadora tenía además la misión de elaborar, para remitirlos a las correspondientes comisiones postconciliares, todos los detalles referentes a la nueva redacción de la legislación canónica y tomar las providencias necesarias para la ejecución de los decretos que fueran aprobados por el concilio. Llevó a cabo su cometido en estrecha colaboración con el secre-

tariado del concilio y con las comisiones conciliares [9] y en constante contacto además con la totalidad de los padres del concilio, a quienes el papa pidió colaboración en una carta de 2 de enero de 1963, publicada en 8 de febrero. Los esquemas elaborados bajo esta nueva fórmula, y enviados a los padres conciliares a principios de mayo, ofrecían un perfil casi completamente diferente respecto de los esquemas de las comisiones preparatorias. Se advertía en ellos la voluntad renovadora de la mayoría del concilio. Los antiguos oponentes pasaban ahora a ser ponentes. Sólo entonces logró imponerse definitivamente la auténtica orientación del concilio.

Se había previsto, como fecha de reanudación de los debates, el 8 de septiembre de 1963. Pero el papa Juan no vivió para verlo. Sólo a costa de grandes esfuerzos pudo aquel pontífice, ya marcado por la muerte, seguir recibiendo las visitas de las conferencias episcopales. Murió el 3 de junio de 1963, llorado por todo el mundo, casi más fuera que dentro de la misma Iglesia [10].

En su corto pontificado, Juan XXIII había ido abriendo con sus encíclicas, en una labor paralela y complementaria de la del concilio, nuevos caminos a la Iglesia, sin abandonar por ello los ya viejos y bien acreditados. La encíclica misional *Princeps pastorum*, de 28 de noviembre de 1953, se pronunciaba a favor del clero indígena y de la colaboración de los laicos en el apostolado misional y urgía la acomodación a las culturas extraeuropeas [11]. La *Mater et magistra*, de 15 de mayo de 1961, quería llevar a adelante la tradición de las grandes encíclicas sociales a partir de León XIII, aunque con algunos acentos nuevos [12]. El papa consideró como su testamento la encíclica sobre la paz *Pacem in terris*, de 11 de abril de 1963 [13]. Marcaban un corte profundo en la tra-

---

9. La comisión de coordinación celebró, entre enero y marzo de 1963, cinco sesiones; sobre su significación, cf. G. ALBERIGO, en «Cultura e Scuola» 1968, 117ss.

10. Algunas necrologías del papa Juan en la bibliografía. En una carta a Max Rychner, de 4 de junio de 1963, es decir, bajo la impresión inmediata de la muerte, decía Carl Burckhard: «Cambiará muchas cosas; después de él, la Iglesia ya nunca será la misma de antes. Tal vez al final de sus días conoció el miedo. Fue amable y sigue siendo admirable; C.J. BURCKHARDT - MAX RYCHNER, *Briefe* 1926-1965 (Francfort 1970) 246.

11. AAS 51 (1959) 833-864; P. GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, Acción católica, Madrid 1967, 2209ss.

12. AAS 53 (1961) 401-464; GALINDO, o.c. 2235ss; cf. infra, cap. VII.

13. AAS 55 (1963) 257-304; GALINDO, o.c. 2535ss; cf. E. FOGLIAZZO, *Papa Giovanni*

dición de la Curia romana las disposiciones del pontífice sobre el colegio cardenalicio. Los obispos suburbicarios pasaron a ser obispos residenciales, con todas las competencias inherentes, mientras que los antiguos titulares, los cardenales obispos, conservaban sólo el título. Se concedió la consagración episcopal también a los cardenales diáconos, que fueron personalmente consagrados por el papa el jueves santo de 1962[14]. En cinco consistorios, nombró 52 nuevos cardenales, desbordando así definitiva y radicalmente el número de 70 establecido por Sixto v. Ya por entonces se discutía la cuestión de si el derecho a la elección pontificia recaería exclusivamente sobre el colegio cardenalicio.

Según el derecho canónico vigente, la muerte del papa entrañaba la suspensión del concilio. Pero el arzobispo de Milán, Giovanni Montini, elegido nuevo pontífice el 21 de junio de 1963, en un conclave de sólo dos días de duración, no dejó, ya desde el primer momento, aflorar ninguna duda sobre el hecho de que estaba decidido a continuar las tareas iniciadas[15].

Pablo VI era por origen, índole espiritual, formación y actividades tan distinto de su predecesor cuanto puedan serlo dos personas. Su padre, Giorgio († 1943) había sido director de una editorial de Brescia y gozaba de buena posición. Fue miembro del Partido popular y diputado, por este partido, en el parlamento. Su hijo (nacido el 26 de septiembre de 1897) cursó sus estudios en una escuela estatal, el Liceo Arnaldo de Brescia. A continua-

---

spiega come giunse alla Pacem in terris, Roma 1964. La audiencia concedida al yerno de Khruschev, Adschubei, tras la liberación del gran arzobispo ucraniano Slipij, fue interpretada como una aproximación a la Unión Soviética; cf. también P. CAMELLINI, *Giovanni XXIII e i comunisti,* Regio 1965.

14. AAS 54 (1962) 253-258.

15. Cuando se redactaron estas líneas, vivía aún el papa Pablo VI y es bien sabido que las personas en vida no son objeto de la historia. Nos contentaremos, pues, con mencionar algunas de las fuentes y de la bibliografía existente. M. SERAFIAN, *La difficile scelta. Il Concilio e la Chiesa fra Giovanni XXIII e Paolo VI,* Milán 1964; F. GARCÍA SALVE, *Vida de Pablo VI,* Bilbao 1964; C. PALLENBERG, *Paul VI., Schlüsselgestalt eines neuen Papsttum,* Munich 1965; A. HATCH, *Pope Paul VI, apostle on the move,* Londres 1967. A. HATCH, *Pope Paul VI, apostle on the move,* Londres 1967. Sobre el oratoriano Bevilacqua, amigo de la familia Montini, cf. A. FAPPANI, *Giulio Bevilacqua, prete e cardinale sugli avamposti,* Verona 1975. Discursos pontificios: *Discorsi al popolo di Dio,* Roma, desde 1964. *Dialogo con Dio. Riflessi liturgici nei discorsi di Paolo VI,* Ciudad del Vaticano 1966, con un prólogo del cardenal LERCARO; *Cristo vità dell'uomo d'oggi nella parola di Paolo VI.,* publicado por V. LEVI II, Milán 1969; V. LEVI, *Di fronte all contestazione. Testi di Paolo VI* II, Milán 1970. Los pasajes del texto del discurso de apertura del 29 de septiembre de 1963 en *Decreta* 895-927; también «Ecclesia» XXIII (1963) 1309-1317

ción asistió a las clases del seminario sacerdotal de esta ciudad. Tras recibir la ordenación sacerdotal, el 29 de mayo de 1920, estudió derecho eclesiástico en la Universidad Gregoriana de Roma, complementado (desde 1922) con dos años de estudios en la Accademia dei Nobili para la diplomacia eclesiástica. Una corta estancia en la nunciatura de Varsovia (1923) le sirvió como primera introducción práctica en este campo. A partir de 1924, estuvo por espacio de casi 30 años al servicio de la secretaría de Estado pontificia, de la que el 13 de diciembre de 1937 fue nombrado subsecretario *(sostituto)*. A la muerte del secretario de Estado, Maglione (1944), fue, junto con Tardini, secretario para los asuntos eclesiásticos extraordinarios, íntimo colaborador de Pío XII. Paralelamente a su actividad en el secretariado de Estado desarrolló un celoso trabajo pastoral entre los estudiantes y universitarios (en la FUCI). Se había consagrado a una actividad pastoral normal tras su sorprendente nombramiento como arzobispo de Milán (1.º de noviembre de 1954), cargo en el que sucedía al cardenal Schuster. Ya desde el *comienzo dio impulso a los trabajos* en el campo social. Durante el concilio se había mostrado muy reservado. Sólo intervino en dos ocasiones; comparado con el cardenal Lercaro de Bolonia, netamente progresista, a Montini se le consideraba progresista moderado y en cuanto tal fue elegido papa. Aceptó la línea de su antecesor pero, a diferencia de éste, dominaba a la perfección los registros de la Curia romana y conocía bien las reacciones que había despertado en su seno el nuevo rumbo surgido durante el primer período de sesiones.

Ya el mismo día de su elección, anunció Pablo VI, en un mensaje por radio, que pensaba continuar el concilio, y señaló, como fecha de inicio, el 29 de septiembre. Con ocasión de la festividad de san Pedro y san Pablo recibió a cerca de mil periodistas y les prometió mejorar sus posibilidades de información sobre los sucesos conciliares. El 1.º de julio propuso, en un discurso ante las misiones diplomáticas congregadas en Roma con motivo de la coronación pontificia (el 30 de junio), el tema de la «Iglesia en el mundo de hoy». Manifestó claramente su postura ecumenista mediante el envío de un representante a las bodas de oro episcopales del patriarca Alejo de Moscú. En una carta al cardenal Tisserant, de 12 de septiembre, expresaba su deseo de que

en el futuro aumentara el número de peritos laicos en el concilio, e introdujo además una nueva categoría de participantes, los «oyentes». El 14 de septiembre nombró, para dirigir las congregaciones o asambleas generales, cuatro moderadores (no legados, como se había previsto inicialmente): los cardenales Agagianian, Döpfner, Lercaro y Suenens. En un discurso a los miembros de la Curia romana, el 21 de septiembre, afirmó el principio, defendido por los pontífices del Tridentino, de que la reforma de la Curia era asunto y competencia del papa, no del concilio, pero pedía al mismo tiempo a los miembros de la Curia estricta obediencia. El toque de atención era inconfundible.

SEGUNDO PERÍODO DE SESIONES (1963) Y PRIMEROS RESULTADOS

En su discurso de apertura, el 29 de septiembre, el papa señaló, con mayor precisión que su antecesor, las cuatro metas del concilio: exposición doctrinal oficial de la esencia de la Iglesia —con lo que situaba en primer lugar el esquema *De ecclesia*—, su renovación interna, la exigencia de unidad de los cristianos y —una vez más una nueva fórmula— el diálogo de la Iglesia con el mundo de hoy. «Dejando a salvo las declaraciones dogmáticas del concilio Vaticano I sobre el pontificado romano, deberá ahora profundizar la doctrina sobre el episcopado, sobre sus funciones y sobre sus relaciones con Pedro, y nos ofrecerá ciertamente a Nos mismo los criterios doctrinales y prácticos por lo que nuestro apostólico oficio... pueda ser mejor asistido y ayudado...» La colaboración de los obispos *(Adiutrix opera)* en el ejercicio del poder del primado, que el pontífice calificaba de deseable, aludía ya a la futura fundación del consejo episcopal. La renovación interna de la Iglesia, proseguía el papa, debe orientarse hacia Cristo, pero no en el sentido de que hubiera alguna vez abandonado esta orientación, de modo que tuviera que renunciar a sus tradiciones y configurar su vida de forma total y enteramente nueva *(ecclesiae vitam subvertere)*. En el campo ecuménico causó gran expectación otra frase de su discurso: «Si alguna culpa se nos puede imputar por esta separación, nosotros pedimos perdón a Dios humildemente y rogamos también a los hermanos

que se sientan ofendidos por nosotros que nos excusen. Por nuestra parte, estamos dispuestos a perdonar las ofensas de las que la Iglesia católica ha sido objeto.» No había en estas palabras una incondicional confesión de culpa, como en el caso del papa Adriano VI el 3 de enero de 1523, sino la afirmación de que las causas de la división de la Iglesia no estaban sólo en *una* de las partes. Los grandes obstáculos todavía existentes no debían apagar la esperanza de la unión. El papa saludó a los observadores presentes, se dirigió luego a los que estaban aparte (seguidores de religiones no cristianas y ateos) y dedicó un pensamiento a los que sufrían persecución por su fe.

El esquema sobre la Iglesia, nuevamente elaborado y presentado el 30 de septiembre por los cardenales Ottaviani y Browne, ex general de los dominicos, estaba articulado en cuatro capítulos: la Iglesia como misterio, su estructura jerárquica, pueblo de Dios y laicos, santidad de la Iglesia. Ya el primer día de debates pidió el cardenal Frings que el concepto de «pueblo de Dios» se pusiera al principio, porque son la jerarquía y los laicos conjuntamente quienes constituyen la Iglesia; recomendó además que se añadiera un quinto capítulo sobre el carácter escatológico de la Iglesia y la inserción en este esquema del texto relativo a la madre de Dios.

Una votación sobre la totalidad del esquema, realizada el 1.° de octubre, pidió, por aplastante mayoría (2231 a favor, 43 en contra), una nueva redacción. En el debate especial, que se prolongó durante todo el mes de octubre, el cardenal Lercano apuntó que no deben identificarse el *Corpus Christi mysticum* y la Iglesia visible, porque todos los bautizados pertenecen de alguna manera al cuerpo místico de Cristo, sin ser necesariamente miembros de la Iglesia católica visible. Pero esta cuestión, de enorme importancia desde una perspectiva ecuménica, pasó pronto a segundo lugar, desplazada por las oposiciones que surgieron en los debates sobre el segundo capítulo, centrado en la estructura jerárquica de la Iglesia. Las discusiones se prolongaron desde el 4 al 16 de octubre y en ellas hicieron uso de la palabra 127 oradores. La piedra de escándalo para una minoría compuesta fundamental pero no exclusivamente por miembros de la Curia, era la doctrina según la cual el colegio de los obispos, en el que se entra mediante

la consagración episcopal, tiene, junto con su cabeza, el papa, poder y responsabilidad sobre toda la Iglesia. Algunos oradores, como el cardenal Siri de Génova, el presidente de la conferencia episcopal italiana, arzobispo Staffa, el secretario de la congregación de estudios, cardenal Parente, el asesor del Santo Oficio, obispo Carli de Segni, veían en esta doctrina una disminución o un ataque al poder del primado papal y afirmaban que no tenía base ni en la Escritura ni en la tradición. Contra este parecer, aducían los partidarios de la colegialidad (por ejemplo los cardenales Liénart y Léger y el obispo auxiliar de Bolonia, Betassi), que constaban con toda claridad, en varios pasajes del esquema, el primado papal tal como había sido expuesto por el concilio Vaticano I y que la doctrina del colegio episcopal tiene una sólida base bíblica en la misión de los doce y un fundamento en la tradición a través de los textos de la consagración episcopal y de otros testimonios.

Una segunda cuestión también muy debatida, aunque no con *tanto ardor, fue la referente a la reintroducción del diaconado* permanente. Desde el concilio de Trento se venía considerando el diaconado como mera etapa de transición hacia el sacerdocio. La ausencia de sacerdotes de que adolecían muchos países sugería la idea de buscar en los diáconos auxiliares para el desempeño de misiones pastorales y de caridad cada vez más urgentes y numerosas. Pero como también se pensaba, al mismo tiempo, en liberar a estos diáconos de la obligación del celibato, la propuesta provocó una viva oposición, y no sólo entre los tradicionalistas declarados, de modo que en este punto los frentes no coincidían con los que se habían perfilado a propósito de la colegialidad.

Los debates sobre el tercer capítulo (pueblo de Dios y laicos), ofrecieron ocasión para aludir a la corresponsabilidad de los seglares, enraizada en el sacerdocio común y que, muchas veces, retenida para sí por parte del clero, así como también a la necesidad de superar el clericalismo. No faltaron voces que pusieron en guardia ante la desaparición de la diferencia entre el sacerdocio común y el ministerial y consagrado, y veían en la «revalorización» de los laicos una amenaza para la autoridad eclesiástica.

En el cuarto capítulo (santidad de la Iglesia) se tocaba, aunque no de manera enteramente satisfactoria, la vocación a la san-

tidad de todos los bautizados, para pasar después, de forma especial, al estado religioso y a los consejos evangélicos. Faltaba una sección sobre los sacerdotes seculares y sobre su camino hacia la santidad, distinto del de los religiosos y los laicos, no en cuanto al fin, sino en razón de los medios. La imagen global de la Iglesia, tal como aparecía delineada en el esquema, se le antojaba al cardenal Bea poco realista, porque no respondía a la naturaleza de la Iglesia peregrinante.

Los debates sobre el esquema de la Iglesia se prolongaron durante todo un mes. El problema planteado era: ¿a qué propuestas de modificación debe atenerse la comisión para reelaborar el proyecto? ¿Cuáles de ellas respondían al sentir de la mayoría? Para hacer luz, el cardenal Suenens, en cuanto moderador, anunció que el 15 de octubre se procedería, en la asamblea general, a una votación sobre cuatro puntos controvertidos. Pero de hecho la votación no tuvo lugar. El 23 de octubre, el consejo de la presidencia decidió, por escasa mayoría y a petición de los moderadores, *formular las cinco (no cuatro) preguntas siguientes: 1.° Si* la consagración episcopal tiene carácter sacramental. 2.° Si un obispo consagrado en comunión con el papa y los restantes obispos quedaba ya incorporado como miembro al *Corpus episcoporum.* 3.° Si el colegio episcopal *(Corpus seu collegium episcoporum)* era el sucesor del colegio apostólico y si poseía, junto con su cabeza, el papa, y nunca sin él, la suprema autoridad sobre toda la Iglesia. 4.° Si este poder era de derecho divino. 5.° Si era conveniente, a tenor de las necesidades de la Iglesia en algunas determinadas regiones, restablecer el diaconado como grado especial y permanente. Estas cinco preguntas no tenían carácter de votación final, sino que intentaban hacer luz sobre la formulación que la comisión debería dar al nuevo esquema.

Todavía transcurrió una semana antes de que se presentaran las cinco preguntas. El descontento aumentó por el hecho de que comenzó a desarrollarse una activa propaganda, mediante hojas volantes distribuidas en la misma sala conciliar o enviadas por correo, sin que se procediera contra sus autores, en contra de la inserción del texto relativo a la madre de Dios, en el esquema de la Iglesia, decidida por mayoría simple, el 29 de octubre. Hasta el 30 de octubre no se efectuó la votación sobre las cinco cues-

tiones. La primera y la segunda fueron aprobadas por la gran mayoría, pero en las tres siguientes fue en aumento el número de los votos negativos: 1808 contra 336; 1717 contra 408; 1588 contra 525. Aunque los adversarios de la colegialidad y del diaconado permanente objetaron que la votación no era vinculante, parecía que estaba bien asegurada su futura aceptación por mayoría de dos tercios. Quedaba así superada la crisis de octubre. La CG del 30 de octubre de 1963 significaba el segundo punto culminante del concilio, tras la del 13 de octubre del año anterior.

El enfrentamiento a propósito de la estructura de la Iglesia repercutió también naturalmente sobre el esquema relativo al ministerio pastoral de los obispos y el gobierno de las diócesis, tema al que se dedicaron nueve CG, desde el 5 al 15 de noviembre. El esquema había surgido de la síntesis de cinco textos de las comisiones preparatorias y había sido presentado a los padres conciliares a finales de abril. De hecho, seguía limitándose al problema de las tareas de dirección de los obispos, a su relación con las autoridades centrales romanas, a la situación de los obispos auxiliares, a las conferencias episcopales, a la circunscripción de las diócesis y a la administración de las parroquias; procedía, pues, de arriba abajo y no de la base de las iglesias locales. Tras un corto debate general (con 477 votos en contra) el cardenal Marella, presidente de la comisión conciliar correspondiente, decidió que había fundamento suficiente para pasar a los debates sobre temas concretos. Mientras que unos solicitaban que se reflejara en el capítulo primero el resultado de las votaciones sobre la colegialidad, aducían los adversarios (Ottaviani, Carli) que la votación del 30 de octubre no tenía carácter vinculante. Los principales problemas debatidos fueron la reorganización de la Curia, la composición y los derechos de las conferencias episcopales, la posición de los obispos auxiliares y el problema del límite de edad para los obispos en funciones.

Aunque la gran mayoría advertía claramente que el problema de la reforma de la Curia competía en exclusiva al papa y que no podía llevarse a cabo a través del concilio, fueron muchos los deseos que se expresaron en este sentido: sería conveniente que para el ejercicio de la dirección colegiada de la Iglesia se creara un consejo episcopal (Alfrink), al que, en opinión de algunos, de-

bería transferirse el derecho a la elección del papa, hasta entonces ejercido por el colegio cardenalicio. Muchos oradores expresaron sus quejas sobre la burocracia de la Curia, sin hacer la debida justicia a su gran importancia como soporte de tradiciones y experiencias pluriseculares. El suceso más espectacular fue la petición, hecha el 8 de noviembre por el cardenal Frings, de que, antes de condenar una doctrina de un libro, el Santo Oficio debería oír al ordinario competente y al acusado. El cardenal Ottaviani defendió impetuosamente a su dicasterio. Con todo, el ataque del cardenal de Colonia fue la señal de una nueva ordenación de los *Suprema*.

En Alemania se venían celebrando a plazos regulares, ya desde 1848, conferencias episcopales, en otros países se estableció esta práctica más tarde y en época reciente se celebraban conferencias plenarias de obispos en Francia y en Italia. Durante el mismo concilio se formaron nueve conferencias episcopales africanas, con un secretariado central, bajo la dirección del cardenal Rugambwa. Era preciso fijar mejor su estructura y sus poderes, porque habría que traspasarles competencias importantes (por ejemplo en el terreno de la liturgia); pero, sobre todo, debería fijarse bien su derecho a adoptar conclusiones obligatorias para sus miembros. En Alemania y en EE. UU. se había avanzado hasta entonces sin disponer de este derecho, pero era presumible que con el tiempo se haría necesario, para evitar en algunos ámbitos (por ejemplo la enseñanza o las asociaciones), o en situaciones peligrosas de política eclesiástica, escisiones y hasta atomizaciones.

Apoyándose en la doctrina aprobada por la mayoría en el debate sobre la Iglesia, según la cual ya la simple consagración convierte a los obispos en miembros del colegio episcopal, los obispos auxiliares solicitaron una mejora de su situación jurídica. Pero los obispos africanos se pronunciaron en contra del nombramiento de obispos auxiliares, porque suponían una amenaza para la dirección unitaria de las diócesis. Se criticó asimismo el nombramiento de obispos titulares como honor personal. Si el obispo en funciones es el pastor y maestro de su diócesis, ¿no sería deseable que se pusiera remedio a la excesiva ancianidad de los obispos mediante la fijación de un límite de edad (en una nota se fijaba en concreto los 75 años)? Era muy fácil confeccionar una

lista de obispos ya demasiado ancianos o enfermos, que se negaban ostinadamente a solicitar su retiro. Pero, por otra parte, ¿no había sido elegido Juan XXIII, el papa que convocó el concilio, cuando tenía ya 77 años? ¿No era un hecho que entre los padres conciliares más activos y de más fecundas ideas había algunos más que octogenarios?

El catálogo de las cuestiones planteadas iba desde la queja sobre la existencia de minúsculas diócesis, incapaces de subsistir por sí mismas, hasta las enormes de las grandes ciudades y zonas de densa aglomeración; desde los roces con las diócesis personales de los ritos orientales y con los capellanes castrenses, hasta la falta de sacerdotes en Iberoamérica. Hablaban los obispos, como casi en ningún otro momento, de las preocupaciones y anhelos más hondos de su espíritu. Habían tomado la palabra 158 oradores, cuando se puso fin a los debates, el 15 de noviembre, sin que se llegara a una votación. El esquema fue devuelto a la comisión para su reelaboración.

Antes de que el período de sesiones llegara a su fin, la carta apóstolica *Pastorale munus*, de 30 de noviembre de 1963, concedía a los obispos diocesanos cuarenta plenos poderes ministeriales y a todos los obispos, incluidos los titulares, una serie de privilegios, mediante los cuales se revalorizaba el ministerio episcopal frente al poder central papal y se le restituía, al menos en parte, la plenitud de sus competencias originarias[16].

El esquema *De oecumenismo*, debatido desde el 18 de noviembre hasta el 2 de diciembre, había sido reelaborado y resumido, de acuerdo con la decisión conciliar del 1.º de diciembre de 1962, por una comisión mixta, compuesta por miembros del secretariado para la unidad y de la comisión oriental. Se analizaban en él los fundamentos del ecumenismo católico (cap. 1), su configuración práctica (cap. 2), la relación con las iglesias orientales y —aunque muy resumidamente— con las protestantes (cap. 3), la función histórico-salvífica de la religión judía (cap. 4) y el principio de la libertad religiosa (cap. 5). Mientras que el

16. Como ha observado K. MÖRSDORF, en Herder TK II, 139, el texto de AAS 56 (1964) 5-12 ofrece algunas modificaciones respecto del original entregado a los padres conciliares. Para la interpretación, K. MÖRSDORF, *Neue Vollmachten und Privilegien der Bischöfe*, en AKR 133 (1964) 82-101; L. BUIJS, *Facultates et privilegia episcoporum concessa Motu proprio Pastorale munus cum commentario*, Roma 1964

primer relator, el cardenal Cicognani, pretendía presentar los esfuerzos ecuménicos del concilio simplemente como continuación de la tendencia «de casi todos los concilios» en pro de la paz y la unidad, el segundo, el arzobispo Martín de Ruán, lo describía como si fuera un fenómeno enteramente nuevo. El tercero, el arzobispo coadjutor Bukatko de Belgrado, que hablaba en nombre de las iglesias orientales, pidió que se introdujeran mejoras en el texto [17]. En el curso de los debates se planteó esta pregunta: ¿qué significa realmente ecumenismo católico? ¿No debe intentar la Iglesia unirse al poderoso movimiento ecuménico ya en marcha? ¿Renuncia la Iglesia católica romana a su pretensión de ser la Iglesia verdadera cuando designa también a las comunidades eclesiásticas separadas de ella con el título de iglesias?

La exposición que se hacía en el capítulo tercero de los puntos comunes y de las diferencias no satisfizo ni a los representantes de las iglesias orientales ni a los observadores protestantes. En lo único en que reinaba acuerdo era en que no tenía sentido invitar a estas iglesias, como había hecho ya el concilio Vaticano I, a regresar a la Iglesia católica y acentuar las divergencias existentes, aunque tampoco se pretendía silenciar las diferencias doctrinales. El esquema se dirigía a los católicos invitándoles a esforzarse por alcanzar la perfección cristiana y hacer así de su Iglesia un modelo; recomendaba el mutuo conocimiento y el diálogo, la oración común por la unidad, pero no mencionaba la celebración común de los misterios; amonestaba para que, en las discusiones, no se ofendiera la caridad. El cardenal Bea y el arzobispo Jaeger de Paderborn, que había trabajado denodadamente por la causa ecuménica en Alemania, insistieron en que la idea básica del capítulo tercero era destacar los elementos comunes en la doctrina, la piedad y la realización cristiana. Fueron apoyados por obispos de todas las partes del mundo (por ejemplo también de España), pero chocaron con la oposición de quienes veían ya en la simple palabra «ecumenismo» una amenaza. También fue objeto de controversia el problema de hasta dónde podría y debería llegar la mutua colaboración de las diferentes confesiones en el ámbito social y caritativo. La cuestión

17. Una valoración detallada de las relaciones en W. Becker, Herder TK II, 25ss; sobre el debate, con mención de los oradores, E. Stakemeier, en Müller II, 540-563.

de los matrimonios mixtos sólo tuvo una importancia marginal.

A pesar de los numerosos problemas no resueltos, cuya existencia no pretendía negar el cardenal Bea, los debates dejaron la impresión de que se había producido una auténtica apertura hacia el pensamiento ecumenista. Fueron, en cambio, ásperamente discutidos los capítulos finales, sobre los judíos y sobre la libertad religiosa. El primero parecía venir exigido por la peculiar posición del judaísmo en la historia de la salvación, aunque también se hallaba implícita la intención de salir al paso del moderno antisemitismo con una firme declaración, que ayudara a corregir los errores de la conducta de la Iglesia en el pasado. Reaccionaron en contra sobre todos los obispos de los países árabes, que temían que aquella declaración pudiera interpretarse políticamente como una toma de posición en favor del Estado de Israel, lo que no haría sino empeorar aún más una situación ya de suyo bastante espinosa. Estos obispos solicitaban que se dijera al menos algo, a título de compensación, sobre el islam.

El relator del capítulo sobre libertad religiosa, De Smedt (de Brujas), tuvo que defenderlo contra objeciones sobre todo de índole teológica, por ejemplo que se ponía en pie de igualdad a la verdad y el error. Muchos padres dudaban que estos dos capítulos finales estuvieran en el lugar debido. Estas dudas y las resistencias del mundo árabe explica el hecho de que aunque el esquema fue aprobado en su conjunto en la votación general del 21 de noviembre por una gran mayoría (1966 votos a favor por 86 en contra) y aceptado como base de trabajo, no se produjeran ya nuevas votaciones sobre estos dos capítulos. Quedaron pendientes y todavía se registrarían vivas controversias, tanto sobre su contenido como sobre el lugar en que se hallaban.

En los esquemas sobre la Iglesia y sobre el ecumenismo, el concilio se sabía enfrentado con problemas vitales de la autoconcepción de la Iglesia, sin haberles podido dar una solución satisfactoria. Aun así, al final del segundo período de sesiones, en la sesión tercera del 4 de diciembre de 1963, quedaron aprobados dos textos: la constitución sobre la liturgia y el decreto sobre los medios de comunicación social.

Respecto del esquema sobre la liturgia, que había sido reelaborado a fondo una vez más, en la primavera (23 de abril - 10

de mayo), por la comisión conciliar, se fueron votando los capítulos uno por uno, en el curso de los debates sobre el esquema de la Iglesia. Pero sobre los capítulos 2 y 3 (la misa y los sacramentos) los días 13 y 18 de octubre se había producido un número tan elevado de reservas (781 y 1054 respectivamente) que fue preciso proceder a una nueva reelaboración. Hasta la votación final, sobre la constitución en su conjunto, llevada a cabo el 22 de noviembre, no se consiguió una abrumadora mayoría (2158 a favor, 19 en contra). En la sesión tercera, del 4 de diciembre el papa pudo, pues, aprobar la constitución y ordenar publicarla. Su idea básica, de conseguir la «plena y activa participación de todo el pueblo en el misterio pascual» coincidía con la idea fundamental del movimiento litúrgico. Este sentido tenía la autoridad otorgada a las conferencias episcopales para que permitieran el rezo, en la lengua de los respectivos países, de partes importantes de la celebración litúrgica de la palabra, sobre todo las lecturas de la Escritura y la oración después del ofertorio, pero *sólo* en la lengua del país, es decir, no *también* en latín. No se suprimía el latín como lengua litúrgica de la Iglesia occidental, sino al contrario: el artículo 36, párrafo primero, establecía que «se conservará el uso de la lengua latina en los ritos latinos, salvo derecho particular». Se concedía una gran importancia a los textos de la Sagrada Escritura y a la subsiguiente homilía explicativa y se recomendaban los cantos del pueblo. Para algunas ocasiones especiales se permitían la concelebración de la misa [18].

Al final de la constitución sobre la liturgia se utilizó la fórmula de aprobación y promulgación surgida tras largas deliberaciones con los peritos. Se fundamentaba en la concepción que la Iglesia había conseguido de sí misma en el concilio: «Los decretos que acaban de ser leídos en este sagrado concilio Vaticano II, legítimamente reunido, han obtenido el beneplácito de los padres, y Nos, con la apostólica potestad que hemos recibido de Cristo, en unión con los venerables padres, aprobamos, decretamos y

---

18. Sobre la fórmula de aprobación, V. FAGIOLO, en «Diritto ecclesiastico» 75 (1964) 370-386; G. ALBERIGO, *Una cum patribus*, en *Mélanges théologiques. Hommage à Mgr. Gérard Philips*, Gembloux 1970, 291-319. Más información sobre la constitución de la liturgia en la bibliografía.

establecemos en el Espíritu Santo y disponemos que lo así decidido conciliarmente sea promulgado para la gloria de Dios.»

Se encomendó a las conferencias episcopales la promulgación de normas para su aplicación, si bien la Santa Sede se reservaba el derecho de aprobarlas. Se confiaba a una comisión postconciliar la reforma de los libros litúrgicos, y en particular el misal y el breviario. Poco después de la conclusión de este período de sesiones, el papa creó (25 de enero de 1964) esta comisión, que contaba con numerosas subcomisiones especiales. La reforma litúrgica así introducida ponía fin al anquilosamiento rubricista de los últimos siglos. En aquel momento aún no se podía saber si estaba llamada a ser un despliegue orgánico de la herencia litúrgica, sin pérdida de sustancia.

La aprobación de los padres conciliares al decreto sobre los medios de comunicación, fuertemente resumido por la comisión conciliar dirigida por el cardenal Cento, no fue tan unánime como la de la constitución sobre la liturgia. La explicó, como relator, el arzobispo Stourm de Sens, el 14 de noviembre. El nuevo texto precisaba la posición de la Iglesia respecto de la prensa, el teatro, el cine, la radio y la televisión, pero sin intentar una profundización teológica y sociológica. Se echaba de menos, sobre todo, una elaboración del *derecho* humano a la información y la *obligación* de informar que tienen la Iglesia y el Estado. Los periodistas norteamericanos (entre ellos J. Cogley, R. Kaiser, M. Novak) hablaron incluso, en un memorial del 16 de noviembre, de retroceso; veían amenazada la libertad de los periodistas. El 17 de noviembre 90 padres conciliares (entre los que se contaban los cardenales Frings, Gerlier y Alfrink) elevaron una petición a la comisión, para que se sometiera una vez más a revisión el esquema. Fue en vano. Esta oposición explica que en la votación final de 25 de noviembre se registrara un número relativamente elevado de votos negativos (503), frente a 1598 positivos, hasta el punto de que por un momento llegó a dudarse que fuera aconsejable aprobar el decreto. Pero como se había previsto una instrucción complementaria, en cuya elaboración debería participar un número de expertos laicos superior al de las etapas precedentes, en la sesión los votos negativos se redujeron a 164. Se ha observado

que este decreto parte de una idea preconciliar de la Iglesia [19]. Pero si se tiene en cuenta que durante muy largo tiempo los círculos eclesiásticos habían venido teniendo una opinión muy negativa de los medios de comunicación, se trató sin duda de un paso adelante, aunque no es menos cierto que no tenía suficientemente en cuenta la actual significación de estos medios.

En su discurso final concedía el papa que los resultados de aquel período de sesiones no habían satisfecho todas las esperanzas y que aún quedaban muchas cuestiones pendientes y abiertas a estudio y discusión. Aludió, refiriéndose a la creación del Consejo episcopal y a la nueva organización de la Curia, a que habría que estudiar «cómo hacer más eficaz la devota y cordial colaboración de los obispos para el bien de la Iglesia universal». Comprobada con satisfacción que «nos hemos conocido mejor y hemos aprendido a intercambiar nuestras ideas»; se habían aprobado, en fin, dos importantes decretos. Con todo, el papa amonestaba que no se interpretara caprichosamente la constitución sobre la liturgia, y que, por el contrario, era necesario que se marcasen ciertas normas. Al final de su discurso anunció el papa —con sorpresa para la mayoría— su peregrinación a Jerusalén y su intención de mantener una reunión con el patriarca ecuménico Atenágoras. El viaje se llevó a cabo del 4 al 6 de enero de 1964 y fue seguido con enorme expectación por todo el mundo. Este hecho acentuaba, mejor que todas las palabras, la orientación ecuménica del concilio.

El tercer período de sesiones (1964)
Crisis de noviembre y constitución sobre la Iglesia

El tercer período de sesiones, que se abrió el 14 de septiembre de 1964, con una misa concelebrada por 24 padres —la primera concelebración del concilio— significó el punto culminante de las tareas conciliares, pero registró también la más grave de sus crisis. El trabajo de las comisiones, dirigido por la comisión

19. O.B. Roegele, en Hampe III, 349-355, y además la introducción de K. Schmidthüs, en Herder TK I, 112-115. El discurso de clausura del papa en AAS 56 (1964) 31-40; también *Decreta* 928-945; también «Ecclesia» XXIII (1963) 1677-1682 y *Concilio Vat II*, BAC, 771-778.

de coordinación, había avanzado tanto en la elaboración de seis esquemas, que el 7 de julio podían darse ya a conocer a los obispos los puntos del programa de las próximas discusiones: la Iglesia, el ministerio episcopal, el ecumenismo (es decir, los tres temas capitales del segundo período de sesiones), la revelación (analizada ya en el primer período, pero pospuesta), el apostolado de los laicos, la Iglesia en el mundo actual. El último de los temas mencionados, el «diálogo con el mundo», había sido tocado por el papa en la encíclica *Ecclesiam suam de* 6 de agosto de 1964 y se concretaba en ella el lema del *aggiornamento* puesto en circulación por Juan XXIII. De otra parte, prevenía el papa frente a los innovadores, según los cuales la Iglesia debería romper radicalmente con su tradición y hallar formas de vida totalmente nuevas. La toma de posición frente al comunismo ateo y la mención de la religión judía y del islam como interlocutores parecían ampliar el programa del concilio.

El discurso inaugural del papa, el 15 de septiembre[20], puso, de todos modos, en claro, que para él el esquema sobre la Iglesia seguía siendo, al igual que en los períodos anteriores, el principal objeto de los debates. Pero añadió también que debería explicarse la naturaleza y la función del episcopado, como complemento de la doctrina del primado pontificio, lo que constituía una inequívoca llamada de atención tanto a los adversarios de la colegialidad, para que abandonaran su resistencia, como a sus defensores, en el sentido de que no se podía tocar ni menoscabar en modo alguno el alcance del primado papal, tal como había sido definido en el concilio Vaticano I.

Basándose en la votación anterior, de 30 de octubre de 1963, la comisión había dado una nueva forma al esquema, tarea en la que desarrolló una labor muy meritoria el profesor de dogmática de Lovaina, Philips. Al esquema, articulado en seis capítulos, se le añadió un capítulo VII sobre el carácter escatológico de la Iglesia y un capítulo VIII, mariológico. Los debates sobre estos dos últimos capítulos se desarrollaron entre el 15 y el 18 de septiembre, al tiempo que se procedía (ya sin debate) a las votaciones sobre los seis primeros. El primero y el segundo (cap. I: *La*

---

20. AAS 55 (1963) 841-859, *Decreta* 895-927

Iglesia como misterio; cap. II: *La Iglesia como pueblo de Dios)* pasaron sin grandes dificultades. Fue en cambio muy vivamente controvertido el cap. III, sobre la estructura jerárquica de la Iglesia. Para las votaciones (21-30 de septiembre) se había dividido en 39 secciones, sobre las que había que emitir, una por una, el *placet* o el *non placet.* En las secciones relativas al colegio episcopal, defendidas en su forma actual por el arzobispo Parente y rechazadas por el obispo Franic, los votos negativos fueron más de 300: se trataba de un grupo muy influyente, que veía en aquellas afirmaciones una amenaza al primado papal. Mucho más numerosos —aunque procedentes de otros grupos— fueron los 628 votos negativos contra la consagración para el diaconado de casados de edad madura; la admisión al sacerdocio de hombres jóvenes, sin obligación del celibato, fue rechazada por 1364 votos negativos.

Aunque los adversarios de la colegialidad estaban lejos de haber conseguido el tercio necesario para rechazar el esquema, intentaron, en la votación final sobre la totalidad del capítulo III, en la que se permitía el *placet iuxta modum,* imponer al texto sus puntos de vista; alcanzaron su mayor éxito el 30 de septiembre, en la votación de la primera parte del capítulo III, en la que se registraron 572 votos con reservas (junto a 42 votos negativos). La oposición de la Curia comenzaba a desmoronarse, pero no se daba por vencida.

Tuvieron buena acogida el capítulo cuarto, sobre los laicos, el quinto, sobre la vocación a la santidad, y el sexto sobre los religiosos, cuya redacción defendió con éxito su relator, el abad primado Gut. El capítulo VII, bosquejado por el cardenal Larraona, sobre *El carácter escatológico de la Iglesia peregrinante y su unidad con la Iglesia celeste,* pudo ser esencialmente mejorado gracias a los debates del 15 y 16 de septiembre. Se destacó el tiempo que corre entre la ascensión del Señor y la parusía como tiempo del Espíritu Santo y se afirmó la veneración cristocéntrica de los santos. Mayores polémicas provocó el capítulo VIII, sobre María en el misterio de Cristo y de la Iglesia, discutido entre el 16 y 18 de septiembre. Su inclusión en el esquema de la Iglesia provocó vivas oposiciones, ya que algunos devotos marianos juzgaban que se seguían criterios minimistas respecto de María. El pri-

mado de Polonia y algunos obispos italianos y españoles deseaban que se procediera a la consagración solemne del mundo a la Madre de Dios; otros pedían que se le diera en el texto el título de «madre de la Iglesia» o «medianera». Contra esta tendencia manifestaron sus dudas los cardenales Bea y Frings, que preferían moverse sobre un terreno estrictamente dogmático.

Antes de que se procediera a la votación sobre el último capítulo, volvieron a resurgir duras oposiciones al segundo esquema del programa *Sobre el ministerio pastoral de los obispos en la Iglesia*. El texto presentado era el resultado de la reducción del esquema —debatido en el segundo período de sesiones— sobre el ministerio episcopal y su mezcla con un esquema sobre la remodelación de la pastoral, elaborado en marzo de 1964. Dado, pues, que había sufrido profundos retoques, era preciso someterlo a nuevo debate (18-22 septiembre). El obispo Carli negó que los obispos tuvieran competencias y responsabilidades sobre la Iglesia universal y ésta era precisamente la idea que servía de base al texto; otros críticos (por ejemplo el cardenal Léger y varios obispos franceses) consideraban que el texto era demasiado juridicista, demasiado clerical, e inadecuado a los compromisos actuales. Una vez más asomaron diversos y concretos problemas: la apenas disminuida impotencia de los obispos diocesanos frente a las órdenes exentas; el necesario equilibrio entre diócesis con clero abundante y las carentes de sacerdotes; las fluctuaciones de población en «la Iglesia en transformación». El esquema, reelaborado por la comisión sobre la base de las sugerencias presentadas, fue sometido otra vez a debate (4-6 noviembre), pero ya en los dos primeros capítulos fueron tantos los *modi* (1852 en el capítulo I, 2889 en el capítulo II) que no fue posible presentar el texto revisado hasta el final del período de sesiones.

Las tensiones se agudizaron aún más, cuando el 23 de septiembre apareció en el orden del día la libertad religiosa y el 25 del mismo mes la declaración sobre los judíos, que originariamente estaban unidos (como caps. IV y V) al esquema sobre el ecumenismo. El obispo De Smedt de Brujas, relator del primer texto, aludió a que se habían tenido en cuenta en la reelaboración 380 propuestas de modificación. Partiendo de la dignidad natural del hombre, el decreto defendía la libertad de conciencia en el

ámbito civil, incluso en el caso de conciencia falsa. Los opositores consideraban enteramente positivo el hecho de que con esta concepción se ponían punto final al orden jurídico medieval, en el que la Iglesia solicitaba la ayuda del Estado para la erradicación de las herejías. En los debates (25-29 de septiembre), el cardenal Ruffini planteó la siguiente pregunta: ¿cómo puede la Iglesia católica, que es la Iglesia verdadera y la portadora de la verdad, renunciar a fomentar esta verdad, siempre que le sea posible, recurriendo incluso a la ayuda del Estado? Tolerancia, sí; libertad, no. El cardenal Ottaviani, por su parte, preguntó: ¿no invalida esta declaración los concordatos suscritos por la Santa Sede con algunos países (por ejemplo Italia y España), en los que se concede a la Iglesia católica una situación de privilegio?

El esquema halló decididos defensores sobre todo en el episcopado americano (a través de los cardenales Meyer y Ritter), pero también en el polaco, a través del arzobispo de Cracovia y futuro papa Wojtyla, que conocía muy bien el valor del texto frente al totalitarismo comunista. Se advirtió, con todo, que era preciso definir con mayor rigor los fundamentos y el ámbito de validez de la libertad religiosa, para obviar el reparo de que se ponían en pie de igualdad a la verdad y el error (no a los hombres que los defendían). El debate concluyó sin votación y el texto fue devuelto a cinco miembros de la comisión teológica para que emitieran su dictamen. Se encomendó al secretariado para la unidad una ulterior reelaboración del esquema.

El texto presentado por el cardenal Bea el 25 de septiembre, tenía, comparado con el de la «declaración sobre los judíos» propuesto en el segundo período de sesiones como capítulo VI del esquema sobre el ecumenismo, pero no discutido, la clara intención de no molestar a sus enemigos, los árabes[21]. De ahí que se mencionara explícitamente al islam. En opinión de los defensores de la causa judía, el texto había sido vaciado de contenido, porque eximía de la acusación de «deicidas» —lanzada en el pasado por los polemistas cristianos— sólo a los judíos actuales, no al pueblo como magnitud histórica; 21 padres pidieron que

---

21. Una exposición muy detallada de la prehistoria, incluidos los factores políticos, en J. OESTERREICHER, que tuvo una activa participación en todo el proceso, en Herder TK II, 404-487. El texto presentado en 1964 (l.c., 437s) era ya el tercero de la serie.

se volviera al texto primitivo. Otros padres deseaban que se profundizara en el desarrollo de la historia de la salvación (Frings, Lercaro, Heenan, Hengsbach) y que se tuviera también en cuenta a las demás religiones monoteístas (König).

La principal dificultad seguía siendo la incomprensión política. Los países árabes interpretaban la «declaración sobre los judíos» como una toma de posición en favor del Estado de Israel y ejercieron una fuerte presión, incluso por canales diplomáticos, sobre los obispos de sus países. El patriarca Maximos IV llegó incluso a afirmar que los autores del texto habían sido «comprados». Así se explica que el secretario general del concilio pidiera al cardenal Bea, en una carta de 8 de octubre, que se sometiera a nueva revisión el texto, a través de un grupo compuesto paritariamente por tres miembros del secretariado para la unidad y otros tres de la comisión teológica. Fracasó, sin embargo, la tentativa de insertar el texto en la constitución sobre la Iglesia, con lo que hubiera salido totalmente del ámbito de competencia del secretariado para la unidad.

Fueron sorprendentemente pacíficos los debates (30 septiembre - 6 octubre) sobre el esquema de la revelación, rechazado dos años antes. Se le había dado una nueva redacción gracias al trabajo de una subcomisión en la que colaboraron Philips, Ratzinger, Congar, K. Rahner y otros importantes teólogos. Como explicó el segundo relator, obispo Franic, no respondía a la concepción de una minoría de la comisión, que veía en él un distanciamiento respecto del decreto del Tridentino sobre la Escritura y la tradición. Se trataba, en realidad, de un complemento de dicho decreto, conseguido sobre la base de profundizar los conceptos «Escritura», «tradición» y «magisterio», íntimamente vinculados entre sí, hasta el punto de que sólo pueden existir conjuntamente. Dejaba, a ciencia y conciencia, sin resolver la discusión teológica de la interpretación del decreto tridentino. Otros puntos de fricción eran la inerrancia de la Escritura y la historicidad de los evangelios. Al igual que había ocurrido en las votaciones sobre el esquema de la Iglesia y en los debates sobre la libertad religiosa, también aquí, en el esquema sobre la revelación, pudo verse que la mayoría de los padres conciliares hacían suyos los objetivos dados al concilio por los papas Juan XXIII y Pablo VI y que el

grupo que se atenía obstinadamente a las concepciones hasta entonces representadas por Roma era, desde luego, muy influyente, pero numéricamente reducido.

Esta postura de la mayoría conciliar decidió el destino de los nuevos textos, presentados al concilio entre el 7 de octubre y el 20 de noviembre. Dos de ellos habían sido devueltos con anterioridad a las comisiones correspondientes: el 14 de octubre el esquema sobre *La vida y el ministerio de los sacerdotes,* que constaba sólo de 12 artículos, y el 9 de noviembre el esquema sobre las misiones, a pesar de que el papa había recomendado personalmente que se aceptara, en su intervención en el aula el 6 de noviembre. El esquema sobre el apostolado de los laicos, sobre el que informó el obispo Hengsbach (Essen) pudo escapar en los debates (7-13 octubre) a este destino, pero se le objetó que no extraía las necesarias consecuencias de la doctrina del pueblo de Dios y que no desarrollaba de forma satisfactoria el derecho propio de los laicos, su propia responsabilidad y su espiritualidad específica. En estos debates tomó la palabra, por primera vez, un laico, P. Keegan.

Muchos padres consideraron que eran poco concretos los principios sobre la renovación de la vida religiosa (debatidos desde el 10 de noviembre) y sobre la educación cristiana (17-19 de noviembre), aunque podrían desarrollarse ulteriormente. Mejor acogida tuvieron las 22 afirmaciones sobre la formación sacerdotal, que encomendaba a las conferencias episcopales la elaboración de los planes de estudio y, por tanto, también su acomodación a las circunstancias regionales. Los espíritus sólo se dividieron en la cuestión de la autoridad que debía concederse a santo Tomás de Aquino en la enseñanza de los sistemas filosóficos y teológicos.

El texto sobre *La Iglesia en el mundo actual,* debatido del 20 de octubre al 9 de noviembre, calificado inicialmente de esquema 17 según la serie original de los proyectos, y después esquema 13, había sido elaborado por un grupo de trabajo reunido en Zurich en febrero de 1964 (y conocido, por tanto, como «texto de Zurich»). Había sido precedido por un proyecto «romano» concebido en la primavera de 1963, y por otro francés, llamado «de Malinas» redactado, a petición del cardenal Suenens, por un

grupo de teólogos belgas y franceses[22]. El esquema zuriqués, en el que tuvo una acusada participación el redentorista Bernhard Häring, analizaba, desde una postura básicamente teológica, el servicio de la Iglesia al mundo (cap. II), la pobreza, la explosión demográfica y la guerra (cap. III y IV). En el decurso del debate general, abierto tras el informe del obispo Guano de Livorno, el cardenal Meyer pidió que se ahondara en los fundamentos teológicos. De todas formas, el texto fue aprobado por una gran mayoría (1576 votos a favor, 296 en contra) como base para los debates de detalle. En ellos, el cardenal Lercaro tomó posición en torno al problema de «la Iglesia y las culturas»; el laico James J. Norris aportó, el 9 de noviembre, rico material sobre las secciones debatidas. Pudo advertirse así que este documento, auténticamente excepcional en la historia de los concilios, necesitaba una lenta maduración, para que pudiera satisfacer las esperanzas de los hombres. La encíclica *Ecclesiam suam* de 8 de diciembre de 1964, que estudiaba en su tercera parte el diálogo de la Iglesia con el mundo, contribuyó a estimular la continuación de los esfuerzos.

Un esquema sobre el sacramento del matrimonio, elaborado por la comisión de sacramentos con la colaboración de miembros de la comisión teológica y del Secretariado para la unidad, dividido en cinco capítulos sobre los impedimentos matrimoniales, matrimonios mixtos, consenso matrimonial, forma del contrato y proceso matrimonial, fue abreviado, para convertirlo en *votum*, a petición de la comisión de coordinación. Este *votum* se limitaba a señalar las líneas básicas de una reforma del derecho matrimonial[23]. Presentado por el arzobispo Schneider de Bamberga, fue discutido en el aula los días 19 y 20 de noviembre, pero al final de la CG del día 20, el cardenal Döpfner propuso, en su calidad de moderador, y atendido el derecho sobre matrimonios mixtos, que en los países con diversas confesiones religiosas cons-

---

22. Para la historia del texto, CH. MOELLER, en Herder TK III, 242-278, donde se cita (p. 251) la carta del secretario general del Consejo mundial de las Iglesias, LUKAS VISHER, de 18 de abril de 1963, sobre *Faith and Order*. Con alguna simplificación en HAMPE III, 15ss.

23. Sobre el origen del *votum* relativo al sacramento del matrimonio, B. HÄRING, en Herder TK III, 595; aquí mismo el texto, en p. 596-606; J.G. GERHARTZ, *Die Mischehe, Das Konzil und die Mischeheinstruktion*, en «Theol. u. Phil.» 41 (1966) 376-400.

tituía un gran obstáculo para el acercamiento mutuo, que se trasladara al papa el *votum*, para garantizar una normativa lo más rápida posible. Los padres comprendieron que un problema que implicaba tantas dificultades jurídicas y pastorales apenas podía llevarse al pleno y mucho menos ser solucionado, porque eran demasiadas las diferencias existentes de un país a otro. Aprobaron esta solución 1592 padres, y la rechazaron 427.

De los nueve textos debatidos en octubre-noviembre, sólo uno de ellos consiguió su objetivo, tras un corto debate (16-20 de octubre): el esquema sobre las Iglesias orientales, promulgado en la sesión quinta.

Mientras que, visto desde el exterior, el concilio progresaba en armonía, la verdad es que en su seno iban aumentando las tensiones. El 11 de octubre, 17 cardenales (de Europa central y occidental y de Norteamérica) dirigieron una carta al papa en la que se condenaba la tentativa de que las declaraciones sobre libertad religiosa y sobre los judíos se retiraran del concilio, invocando un supuesto deseo del papa de que fueran remitidas a nuevas comisiones mixtas, en cuya composición podía verse la intención de la minoría de modificar los textos según sus intenciones. Esta petición al papa surtió sus efectos, pero no por ello el grupo opositor se dio por vencido.

También chocó con la obstinada resistencia de una minoría sumamente activa y muy influyente en el Vaticano el capítulo III de la constitución de la Iglesia. Cuando, el 14 de noviembre, se entregó a los padres un grueso cuaderno con las propuestas de modificación a los capítulos III al VIII, junto con las respuestas de la comisión teológica, se les entregó también una nota explicativa previa, que pretendía eliminar cualquier disminución de la doctrina del primado papal a través de la doctrina sobre el colegio episcopal desarrollada en el capítulo III. La nota había sido presentada a la comisión teológica pero, como declaró el secretario general, procedía «de más alta autoridad», es decir, del papa mismo. Pretendía ganarse a la minoría, cuyos *modi* no habían sido aceptados por la comisión, a favor del texto, para garantizar que éste alcanzara una unanimidad moral. En dos ocasiones, el 16 y el 19 de noviembre (el día de la votación final), declaró el secretario general que la «nota» no formaba parte del

texto, pero que éste debía ser interpretado en el sentido de aquélla.

Se consiguió el objetivo intentado por la norma: los votos negativos al capítulo III descendieron a 46 en 17 de noviembre; entre ellos hay que contar sin duda algunos pertenecientes a los defensores de la colegialidad, a quienes irritaba la disminución o debilitamiento de esta doctrina. En la misma sesión, todavía se registraron 5 votos negativos. Así pues, el papa había logrado su objetivo. Pero la pregunta es: ¿modifica la «nota» el valor del texto?

Quien lea sin prejuicios previos, uno tras otro, los dos textos, tendrá que contestar negativamente. La «nota» insiste en la doctrina del primado del concilio Vaticano I, pero no niega ni lo mínimo del origen inmediatamente divino del ministerio episcopal e incluso va más lejos en el tema de la misión y de la responsabilidad del colegio de los obispos respecto de la Iglesia universal. En todo caso, quedaron superadas las dudas de la minoría, que abandonó la resistencia. Lo que suscitaba dudas no era tanto el contenido cuanto la forma, es decir, el hecho de que la «nota» antecediera al texto conciliar. Ahora bien, ¿no tenía el papa, en cuanto cabeza del concilio, el derecho a condicionar su aprobación a una interpretación previamente establecida?

Aun no se había calmado la excitación producida por la «nota», cuando, el «martes negro», 19 de noviembre, el cardenal Tisserant, el miembro más antiguo de la presidencia, anunció que se suspendía la votación de la «declaración sobre la libertad religiosa», convocada para el día siguiente. La decisión había sido precedida por una petición firmada por unos 200 obispos italianos y españoles y dirigida a la presidencia, en la que, invocando el artículo 30, párrafo 2.° y el artículo 35 del reglamento del concilio, se solicitaba más tiempo para el estudio del esquema, de hecho sustancialmente modificado, y un aplazamiento de la votación. De producirse ésta, no existía ninguna duda sobre su resultado: una gran mayoría habría dado luz verde al esquema, aun cuando no satisfacía enteramente a los defensores de la libertad religiosa. Cuando, poco después de las 11, hora en que deberían comenzar las votaciones, anunció Tisserant, previa conversación con otros miembros de la presidencia, que se posponía el acto, estaba diciendo prácticamente que la declaración no podría ser

ya llevada a su término en el presente período de sesiones. Nunca contempló el aula de la basílica de San Pedro una excitación comparable a la de aquel instante: muchos padres conciliares abandonaron sus asientos; se formaron grupos que discutían con agitación. ¿Quedaba amenazada la libertad del concilio? Los obispos americanos comenzaron a recoger, a toda prisa, firmas para una petición al papa, que muy pronto contó con 441 adhesiones (más tarde se elevaron a cerca de mil), en la que «con todo respeto, pero con la máxima urgencia y premura» *(instante, instantius, instantissime)*, solicitaban que se adoptara una decisión sobre la declaración de libertad religiosa en aquel mismo período de sesiones, pues de otra suerte, decían, perderíamos la confianza del mundo tanto cristiano como no cristiano. Se dedicó un caluroso y significativo aplauso al obispo De Smedt, que había informado sobre el texto. Acabada la CG, visitaron al papa los cardenales Meyer, Ritter y Léger, pero sólo pudieron conseguir la promesa de que la declaración constituiría el primer punto del programa del cuarto período de sesiones; esta seguridad fue confirmada al día siguiente por el cardenal Tisserant.

La tempestuosa CG del 19 de noviembre acarreó una nueva sorpresa. La redacción del decreto sobre el ecumenismo, formulada por la correspondiente comisión y presentada el 5 de octubre por los ponentes Martin, Helmsing, Hermaniuk y Heenan, había sido rechazada por muy pocos padres, pero se habían introducido en ella casi 2000 *modi*, que había que clarificar y reelaborar. En vano esperaban los padres el texto definitivo impreso, sobre el que debería votarse el 20 de noviembre. Entonces anunció el secretario general que el texto no estaba aún preparado, porque había que introducir algunas modificaciones; y procedió a la lectura de las mismas, 19 en total, afirmando que procedían «de una superior autoridad». El papa había enviado al presidente del secretariado para la unidad 40 propuestas de modificación, que el cardenal Bea, por falta material de tiempo, sólo pudo comunicar a algunos miembros de su más inmediato entorno, con el resultado de que se incluyeron en el texto las 19 antes mencionadas. Algunas se limitaban a simples retoques estilísticos, pero había otras que alteraban el contenido (por ejemplo, que las Iglesias no unidas con Roma «buscan» [en lugar de

«encuentran»] a Dios en la Biblia). En todo caso, ninguna de ellas constituía una modificación sustancial. Lo que extrañaba, una vez más, era sólo la forma: que un texto elaborado con total minuciosidad por el concilio o por su órgano correspondiente, en este caso el secretariado para la unidad, competente en la materia, tuviera que cambiar en el último minuto, no ciertamente con independencia de su cabeza, pero sí siguiendo unos caminos no adecuados al reglamento. De entre los 64 padres que al día siguiente emitieron voto negativo, muchos de ellos lo hicieron para expresar su desencanto. En la sesión del 21 de noviembre, el número de votos negativos descendió a 11.

En la sesión quinta, de 21 de noviembre de 1964, con la que se ponía fin al tercer período de sesiones, se aprobaron y promulgaron tres textos. La constitución *Lumen gentium*[24] constituye, desde una doble perspectiva, el punto culminante y el centro de las decisiones conciliares. Es un punto culminante desde un punto de vista histórico, en el sentido de que significa el punto final de la búsqueda de su propia identidad que la Iglesia había iniciado ya a fines del siglo XIII, que provocó ásperos enfrentamientos en los concilios del siglo XV y en el Tridentino y que el concilio Vaticano I no pudo llevar a su término. Es también el centro de los decretos conciliares porque casi todos los demás textos del concilio deben interpretarse a la luz de este documento. Como ningún otro, es «la obra del concilio mismo y de sus miembros más activos» (Philips). Tal como declaró la comisión teológica el 6 de marzo, las afirmaciones doctrinales del concilio no pretendían ser infalibles, pero sí pedían la aceptación creyente a tenor del objeto y de la forma misma de la afirmación. La definición de la Iglesia como «pueblo de Dios» rompía con el concepto institucional, unilateralmente jurídico, y con la concepción que en la práctica la identificaba con el clero y reducía a los laicos a una función pasiva. Ponía fin al enfrentamiento sobre las relaciones entre el primado papal y el episcopado, afirmando que se da una vinculación orgánica entre ambos: el colegio episcopal, del que entran a formar parte cada uno de los obispos en

---

24. Cf. supra, en la bibliografía, la abundante literatura desarrollada sobre el tema de la constitución de la Iglesia. H. SCHAUF, *Zur Textgeschichte grundlegender Aussagen aus Lumen gentium über Bischofskollegium*, en AKR 141 (1972) 5-147.

virtud de la consagración sacramental, que confiere también los carismas y poderes necesarios para el ejercicio del ministerio apostólico, posee, por derecho divino, y en su condición de sucesor de los «doce», poder y responsabilidad sobre la Iglesia universal, pero sólo en comunión con el papa, que es también miembro y cabeza del colegio. El sucesor de Pedro regula el ejercicio de los poderes conferidos por Dios mediante la entrega de una diócesis determinada, que puede ser negada o retirada. El obispo así nombrado dirige la Iglesia local con su propio poder y responsabilidad (en virtud de su *potestas propria, ordinaria et immediata)*. El colegio episcopal es una comunión espiritual *(communio)*, y no un colegio jurídico romano. Sólo puede ejercer su autoridad en comunión constante con su cabeza. Queda todavía sin resolver el problema de en qué forma puede participar en la dirección de la Iglesia universal, a través del papa, sin poseer el derecho de cogobernar *(ius congubernii)*. Tampoco se resuelve el problema de si el papa es la fuente de todos y cada uno de los poderes de gobierno de hecho en la Iglesia o si sólo puede intervenir subsidiariamente, cuando así lo exija el interés de la unidad de la Iglesia.

Se restableció el diaconado como estado permanente. Todos los cristianos están llamados a la santidad, pero el camino de los religiosos, que siguen los consejos evangélicos, es distinto del que siguen los laicos que viven en el mundo. La Iglesia no se siente ya tanto Iglesia «militante» o «triunfante» cuanto más bien «peregrinante», que se mantiene firme en la espera de su consumación escatológica. La madre del Señor tiene, en virtud de su singular posición en la historia de la salvación, una relación especial con la Iglesia; es «nuestra madre», pero no se la califica de medianera de la salvación: el capítulo mariológico no puede ser considerado ni como maximalista ni como minimalista.

Si bien la constitución *Lumen gentium* es, con mucho, el más importante resultado del concilio, porque articula el concepto que la Iglesia tiene de sí misma, le sigue a corta distancia el decreto sobre el ecumenismo[25], que regula bajo formas nuevas las relaciones respecto de las restantes iglesias y comunidades eclesiásti-

---

25. Para las obras sobre el tema, cf. supra, en la bibliografía.

cas cristianas. Parte del supuesto de que sólo puede existir *una* Iglesia de Cristo, pero admite también que en las iglesias separadas de Roma, no sin culpa por ambas partes *(non sine hominum utriusque partis culpa)* actúan también «la palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad y algunos dones interiores del Espíritu Santo» (n.º 3). El decreto sobre el ecumenismo ponía fin a la insistencia —entonces necesaria— del Tridentino sobre las diferencias de las confesiones, ya que acentúa los puntos comunes, abre la puerta hacia el mutuo conocimiento y comprensión y, mediante la invitación a la oración común, invoca aquel poder que puede hacer posible lo que parece imposible, es decir, la reunificación de las Iglesias cristianas. No se niegan, en virtud de un falso irenismo, las diferencias en la doctrina y en la piedad, más numerosas respecto de las Iglesias reformadas que de las iglesias orientales; pero es preciso estudiarlas en un espíritu de amor, tal como se llevó a cabo de hecho en el diálogo constante de los observadores con el secretariado para la unidad, durante la celebración del concilio. De todas formas, se tenía plena conciencia de que en este campo quedaba aún un largo camino por recorrer.

El tercer decreto, promulgado en la sesión quinta, acerca de las iglesias católicas orientales[26] declara solemnemente (art. 5): «Las iglesias de Oriente, como las de Occidente, gozan del derecho y deber de regirse según sus respectivas disciplinas peculiares, puesto que ellas son recomendadas por su venerable antigüedad, son más congruentes con las costumbres de sus fieles y parecen más aptas para procurar el bien de las almas.» Los *Orientalium ecclesiarium instituta* regulan las cuestiones prácticas de la vida comunitaria eclesial (liturgia, administración de los sacramentos, por ejemplo para eludir la forma canónica obligatoria de los matrimonios mixtos). Con todo, causaron desilusión entre los orientales los capítulos VII-IX sobre los patriarcados, «punto cardinal de toda la cuestión oriental» (abad Hoeck).

---

26. Una breve introducción del abad JOHANNES HOECK en Herder TK I, 362s. también HAMPE II, 637-697. El discurso del papa en AAS 56 (1964) 1107-1118; *Decreta* 971-991; *Concilio Vat II*, o.c. 787ss. Un resumen de todo el tercer período de sesiones, entre otros autores, en Hirschmann, en MÜLLER III/2, 897-925.

El 4 de enero de 1965, el papa, que a primeros de diciembre del año anterior había tomado parte en el congreso eucarístico de Bombay, señaló la fecha del 14 de septiembre como comienzo del cuarto período de sesiones. Mientras tanto, las comisiones habían estado trabajando con mayor intensidad que en los años anteriores sobre once textos ya antes discutidos, cinco de los cuales fueron enviados a los padres conciliares a finales de mayo. Aunque la crisis de noviembre había despertado la impresión de que el papa recelaba un debilitamiento del ministerio petrino, las siguientes manifestaciones y medidas demostraron que estaba dispuesto a seguir, sin desviaciones, la línea que se había trazado al principio de su pontificado. En un discurso al colegio cardenalicio, el 24 de junio de 1965, expresó su intención de proceder a la reforma de la Curia y a la revisión del derecho canónico, de dar nueva regulación *(tal como el concilio había pedido) al derecho sobre los* matrimonios mixtos y estudiar el control de natalidad. En la encíclica *Mysterium fidei,* de 11 de septiembre de 1965, se pronunció en contra de la tentación de desvirtuar el dogma de la transustanciación eucarística y acentuó, en diversas ocasiones, que la Iglesia no tiene ningún motivo para abandonar sus buenas y bien acreditadas tradiciones. «Tenemos un papa», afirmó un comentador de radiotelevisión resumiendo sus impresiones.

El día de la apertura del cuarto período de sesiones (14 de septiembre de 1965)[27] soprendió Pablo VI al concilio con el anuncio de que convocaría un sínodo episcopal *(Synodus episcoporum),* a través del cual el episcopado podría colaborar para el bien de la Iglesia universal. Del motu proprio *Apostolica sollicitudo,* de 15 de septiembre, se desprendía que la mayoría de los miembros del sínodo episcopal deberían ser elegidos por las conferencias episcopales, lo que garantizaría una auténtica representación de los obispos (no del colegio episcopal en cuanto tal). El sínodo episcopal es convocado, preparado y dirigido por el papa. Es «un consejo permanente de obispos para la totalidad de la Iglesia,

27. El discurso del 14 de septiembre de 1965 en AAS 57 (1965) 794-805; también *Decreta* 992-1011.

directa e inmediatamente sujeto a nuestra autoridad», y no un concilio menor dotado de poder propio y decisorio.

El cuarto período de sesiones se distinguió de los anteriores por el hecho de que fue muy destacado el trabajo de retoque y pulimento de los textos llevado a cabo por las comisiones. Las CG se reunían casi únicamente para las votaciones y estuvieron separadas por largos períodos intermedios. El concilio acusaba la presión del tiempo, aunque aquel período debería ser el último. Paso a paso fueron llegando a su fin los decretos todavía pendientes.

Al comienzo del renovado debate sobre la libertad religiosa (15 de septiembre) el relator, De Smedt, puso una vez más en claro que el texto no pretendía equiparar a la verdad con el error, ni tampoco liberaba al individuo de su deber moral de buscar y abrazar la verdad, sino que se refería exclusivamente a la libertad frente a la presión religiosa en el ámbito civil. Un nuevo pasaje abría la posibilidad de conceder a la Iglesia una situación privilegiada en los países de población predominantemente católica, con lo que se reconciliaba con una parte de sus adversarios italianos (por ejemplo el cardenal Urbani de Venecia), aunque no de todos; en la votación final (21 de septiembre) registraron 224 votos negativos. Tras un nuevo pulimento del texto, sobre la base de los *modi* introducidos, el número de votos negativos llegaba a 249 el 19 de noviembre. En los debates precedentes, el cardenal polaco Wyszyński y el cardenal checoslovaco Beran, liberado en la primavera, aludieron a la importancia que la declaración tenía para la Iglesia de detrás del telón de acero. Los actos de la conciencia no pueden ser ni mandados ni prohibidos por ningún poder humano. La Iglesia «en cuanto autoridad espiritual, fundada por Cristo Señor», reclama para sí la libertad de anunciar el evangelio a todas las criaturas. Rechaza la concepción de que a los poderes mundanos les asiste el derecho o incluso el deber de utilizar medios de presión para apoyar la obra salvífica de la Iglesia. Es plenamente consciente de que el Estado moderno ya no es cristiano, sino neutral y que la sociedad moderna no es monística, sino pluralista; pero pone un límite a sus poderes mediante la afirmación del derecho natural de los indviduos a seguir los dictados de su conciencia sin ningún tipo de impedimento por parte del poder civil. La quema en la hoguera de un Hus, el principio *Cuius regio, eius et religio,*

son, a partir de ahora, y a tenor de la doctrina de la Iglesia, no sólo cosas históricamente superadas, sino radicalmente repudiadas. La trascendencia de esta decisión explica bien que la declaración sobre la libertad religiosa no estuviera lista para su publicación hasta la última sesión del concilio.

Desfilaron, en cambio, con gran rapidez y sin mucha dificultad, por las tribunas del concilio, entre fines de septiembre y fines de octubre, los cinco textos aprobados y promulgados en la sesión séptima de 28 de octubre de 1965. El decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos partía de la doctrina sobre el ministerio episcopal fijada en la constitución sobre la Iglesia y la aplicaba al terreno de la práctica. A las autoridades y tribunales de la Curia se les pedía «adaptarse con mayor decisión a las exigencias de los tiempos, de las regiones y de los ritos» y solicitar la colaboración permanente de los obispos de distintas partes del mundo *(ex diversis ecclesiae regionibus)*. Se otorgaba a las conferencias episcopales el derecho a darse sus propios estatutos y a promulgar normas jurídicamente obligatorias, siempre que se tomaran por mayoría de dos tercios. Se preveía la reordenación y nueva circunscripción de los obispados y provincias eclesiásticas. Se facultaba a los obispos para tener uno o varios vicarios episcopales, dotados de competencias tanto para unos cometidos específicos como para unas demarcaciones territoriales. Es fecunda, aunque de difícil realización en las grandes diócesis, la idea de un presbiterio unido al obispo como a su padre *(unum constitutum presbyterium atque unam familiam cuis pater est episcopus*, art. 28). La votación final del 6 de octubre arrojó una práctica unanimidad (2161 votos a favor por 14 en contra, que en la sesión se redujeron a 2). El decreto «afecta más profundamente que ningún otro documento conciliar al orden jurídico de la Iglesia» (Mörsdorf), aunque su plena eficacia no se conseguiría hasta la reforma del derecho canónico [28].

El esquema sobre la renovación de la vida religiosa de forma acorde con los tiempos, debatido en el tercer período de sesiones (10-12 de noviembre de 1964), tropezó con la resistencia de algu-

---

28. Introducción y comentario de K. Mörsdorf en Herder TK II, 128-247. Es absolutamente indudable que no existe la mínima analogía entre los consejos presbiterales que hay que crear en el futuro y el colegio episcopal. Hizo algunas propuestas en este sentido J. Neumann, en Hampe II, 496ss.

nos obispos (por ejemplo los cardenales Döpfner y Suenens) pero, sobre todo, de los mismos superiores religiosos (882 *non placet* al final del debate general). Así pues, fue reelaborado, en la primavera de 1965, por tres subcomisiones, con tal éxito que en la votación final del 11 de octubre sólo se registraron 13 votos en contra, que descendieron a 4 en la sesión [29]. El esquema partía del ideal de perfección desarrollado en el capítulo VI de la constitución sobre la Iglesia; su parte práctica era, al igual que el decreto de reforma tridentino, un marco legal que, sin afectar a la diferencia y al distinto régimen de vida de cada una de las órdenes y demás comunidades religiosas, las obligaba a poner de relieve, de entre el cúmulo de sus tradiciones, lo que era auténtico y esencial. Se pedía también una mejor formación de sus miembros jóvenes, y la garantía de que tendrían suficiente margen de libertad, ya que la obediencia, por otra parte indispensable, no podía interpretarse como renuncia a la propia responsabilidad de vivir para Dios y para los hombres. Pero aquí se cumplió el vaticinio, ya anticipado por el cardenal Ruffini en los debates (11 de noviembre de 1964), de que este decreto provocaría «desmedidos» afanes de reforma.

El texto sobre la formación de los sacerdotes pasó a convertirse, de unas ideas genéricas que había tenido al principio, en un decreto. Presentado y defendido en el tercer período de sesiones por el obispo Carraro de Verona, halló tal aceptación que sólo se discutieron algunos de sus detalles. La nueva redacción, presentada el 11 de octubre, fue aceptada casi por unanimidad (2196 a favor, frente a 15 en contra) [30]. El decreto *Optatam totius Eccle-*

---

29. Expone la larga y complicada prehistoria del decreto *Perfectae caritatis* F. WULF, en Herder TK II, 250ss, L. KAUFMANN, en HAMPE II, 291-334. Para los aspectos fundamentales, F. WULF, *Gebot und Rat*, en GuL 39 (1966) 321ss; S. LÉGASSE, *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état réligieux*, París 1966. El pasaje sobre los institutos seculares (art. 11) no fue introducido hasta la quinta redacción del texto, e incluso entonces con la observación: *quamvis non sint instituta religiosa*.

30. En la brevísima introducción de J. NEUNER, en Herder TK II, 310ss, se afirma que el decreto tridentino sobre los seminarios pertenece «a la época de la contrarreforma»; cf. en contra la exposición de mi historia del concilio de Trento IV/2, 73ss y la bibliografía citada en l.c., p. 273. Ya en los debates anteriores (el 12 de noviembre de 1964) el cardenal Colombo (Milán), que había sido director de seminario, se había quejado de los defectos de la educación impartida en estos centros: HAMPE II, 172s. Cf. H. JEDIN, *Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II*, en ThGl 59 (1969) 102-124; A. DE BOVIS, *Nature et mission du presbytérat*, en *Sacer-*

siae renovationem califica a la familia «como el primer seminario» (n.° 2) para la vocación al sacerdocio; encomienda a los seminarios menores la formación previa, pero insiste en la necesidad de mejorar los estudios bíblicos y litúrgicos y la enseñanza de la pastoral práctica, descuidada en algunos países. Deben cultivarse las virtudes humanas *(sinceritas, urbanitas, modestia).* Se encomienda a las conferencias episcopales la fijación de planes de estudios adecuados al nivel espiritual y religioso de cada país. En una carta al cardenal Tisserant de 11 de octubre de 1965, el papa rechazó como «no oportuno» un debate provocado por los obispos iberoamericanos sobre la ley del celibato, aunque pedía a los padres que expresaran sus puntos de vista por escrito. Poco antes, había sido ya rechazada por los moderados la intervención de un obispo brasileño de origen holandés, que, para poner remedio a la penuria de clero, pedía que se consagraran sacerdotes para el cuidado pastoral de pequeñas comunidades a laicos que llevaran cinco años casados [31].

La declaración sobre la educación cristiana *(Gravissimum educationis momentum)* era la octava redacción de un texto reelaborado por la comisión de estudios. Tras una precedente reducción a 17 principios generales (en marzo de 1964), había sido nuevamente ampliado y presentado por el obispo Daem (Amberes). En los debates del tercer período de sesiones (17-19 de noviembre), despertó considerables críticas (419 votos en contra). En aquella ocasión, el arzobispo coadjutor Elchinger (Estrasburgo) aludió a la importancia de la formación de los maestros y al peligro de que el Estado intentara imponer a los niños de las escuelas públicas unas determinadas ideologías. La nueva redacción fue sometida a votación los días 13 y 14 de octubre. El recuento final arrojó 1912 votos a favor y 183 en contra. La declaración desarrollaba en doce párrafos el derecho del individuo a la educación, el derecho de los padres, la oportunidad de escuelas confesionales y de universidades católicas, pero declaraba también que ambas institu-

---

doce et célibat. Études historiques et théologiques, ed. por J Coppens, Lovaina 1971, 187-224.

31. El discurso conciliar —al final no pronunciado— del obispo Pieter Koop de Lins en HAMPE II, 239ss. En la obra en colaboración mencionada en la nota anterior y publicada por J. Coppens se da una síntesis de las discusiones posconciliares sobre el tema.

ciones, y sobre todo la segunda, necesitan una estricta coordinación y una conveniente distribución. El hecho de que la gran mayoría de los estudiantes católicos asisten a universidades y facultades neutras y de que en éstas son también numerosos los profesores católicos sólo es aludido en el texto de pasada (art. 7)[32].

La «declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas», muchas veces llamada «declaración sobre los judíos» en razón de su contenido central, requirió una nueva redacción, con una forma debilitada respecto del texto primitivo, para acallar la resistencia de sus adversarios. La reacción fue, en un primer momento, tan enérgica que se renunció a su publicación. Los obispos de los países árabes (por ejemplo el patriarca jacobita Jakub III), bajo la presión de las amenazas de los estados árabes, y apoyados también por los miembros del *Coetus internationalis,* mantuvieron su oposición. Se distribuyeron hojas volantes contra una supuesta «conjura judeomasónica»; los católicos alemanes, en cambio, se pronunciaron, en un escrito de súplica al papa, en favor de su promulgación[33]. La nueva fórmula sometida entonces a votación intentaba eliminar falsas interpretaciones, para ganarse también a los adversarios. En las votaciones especiales de los días 14 y 15, el número de votos negativos era casi siempre inferior a 200, pero subió en cambio a 250 en la votación sobre la totalidad. En la sesión descendió a 88. El discutido concepto «deicidio» desaparecía del texto, pero se decía en cambio, claramente, que ni los judíos actuales, ni «todos los que vivían en tiempo de Jesús, indistintamente» fueron culpables de la pasión y muerte del Señor. Movida no por motivos políticos, sino por el amor de Cristo, la Iglesia «deplora» el antisemitismo y «reprueba como ajena al espíritu de Cristo cualquier discriminación o vejación realizada por motivos de raza o color, de condición o religión» (n.° 5). Esta declaración fundamenta la condena del anti-

---

32. Cf. en Herder TK II, 358s, bibliografía para el tema de la declaración sobre la educación cristiana. B. DEZZA, *L'educazione cristiana nella Dichiarazione Conciliare,* en CivCat 117 (1966) I, 110-125; M.J. HURLEY, *Declaration on Christian Education of Vat. Council II* (Glen Rock 1966). Ambos autores tomaron parte en la preparación del documento.

33. Cf. Herder TK II, 465-470; ibidem 478ss, apéndices sobre las declaraciones referentes al islam, el hinduismo y el budismo, con datos bibliográficos. Para la comprensión de la declaración sobre los judíos, A. BEA, *Die Kirche und das jüdische Volk,* Friburgo de Brisgovia 1966.

semitismo sobre una base más amplia, es aplicable a toda discriminación racial y estaba llamada a convertirse en la máxima de los católicos en épocas de luchas raciales.

La sección media de la declaración, mucho menos discutida, aplica la idea fundamental del decreto sobre el ecumenismo, al que había estado originariamente unida, el islamismo, el hinduismo y el budismo. Respecto del islamismo, se declara que la Iglesia mira «con aprecio» su monoteísmo y, rememorando las cruzadas, en las que se combatía con la espada a los mahometanos como «paganos» o «infieles», se expresa el deseo de que se olvide aquel pasado. En el hinduismo se valora positivamente su liberadora «contemplación del misterio de Dios», en el budismo su impulso a liberarse de este mundo mudable mediante la ascesis. A todas las religiones mundiales se aplica el principio básico: que la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero, que «no pocas veces refleja el destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» (n.º 2), en la que se encuentra la plenitud de la vida: Cristo. De todas formas, la declaración tiene menos importancia respecto de la posición frente a las religiones no cristianas que el decreto del ecumenismo respecto de las Iglesias separadas.

En su homilía, y aludiendo a los cinco decretos promulgados, exclamó el papa: «La Iglesia vive.» No es anciana y achacosa, sino joven; no se deja arrastrar por el torbellino de los cambios históricos, sino que permanece siempre igual a sí misma *(semper eadam est, sibique constat);* habla, ora, crece, se expande. El concilio convocado por el papa Juan «representa a toda la Iglesia» *(totam repreasentat).* Al final, dedicó el papa un recuerdo a la Iglesia perseguida, cuyos representantes concelebraron con el pontífice [34].

Tras la sesión de octubre, se superaron con rapidez los últimos escollos. La constitución dogmática sobre la divina revelación tuvo que vencer la resistencia de una minoría que invocaba en su favor al concilio Tridentino. Pero se desmoronó cuando, por deseo expreso del papa (carta al cardenal Ottaviani, de 18 de octubre de 1965), se describió mejor la inerrancia de la Sagrada Escritura [35] y se dio

34. La homilía del papa en AAS 57 (1965) 899-903; *Decreta* 1037-1043.

35. Sobre la moción de los padres conservadores, anterior a la carta del papa,

nueva redacción a la relación entre la Escritura y la tradición: «La Iglesia no extrae su certeza sobre las verdades reveladas sólo de la Escritura»; la tradición es el magisterio vivo de la Iglesia, que interpreta y complementa autorizadamente la Escritura. Esta formulación dejaba a las escuelas teológicas en libertad para determinar con mayores y ulteriores precisiones la relación entre ambas.

Se confirmó expresamente la doctrina de la inspiración («Dios habla por medio de los hombres y al modo humano») y el carácter histórico de los evangelios. Se recomendó el estudio de los libros bíblicos en sus lenguas originales y en las traducciones antiguas, así como los antiguos comentarios y liturgias, y la lectura de las traducciones bíblicas a las lenguas vulgares. En las votaciones sobre cada una de las secciones de la constitución, el 29 de octubre, el pasaje relativo a la relación entre Escritura y tradición obtuvo 55 votos en contra; la votación sobre la totalidad dio 2081 votos favorables y 27 negativos. En la sesión los votos negativos se redujeron a 6. «El texto une la fidelidad a las tradiciones eclesiásticas con la afirmación de la ciencia crítica y abre, por tanto, de nuevo a la fe el camino hacia el momento actual» (Ratzinger).

Tras la votación del 29 de octubre, se interrumpieron las CG por diez días, para dar tiempo a las comisiones a reelaborar los *modi*. El decreto sobre el apostolado de los laicos, presentado el 9 de noviembre por el obispo Hengsbach (Essen), había reelaborado las propuestas de modificación presentadas en las votaciones de septiembre (días 23 al 27), además de las sugeridas personalmente por el papa. El decreto fue aprobado, casi por unanimidad, el 10 de noviembre[36]. Mientras que el Tridentino había insistido en el sacerdocio consagrado, se daba ahora toda su importancia, en la fundamentación del apostolado seglar, al sacerdocio común

contra la expresión *veritas salutaris*, que, en opinión de estos padres, era demasiado restrictiva, cf. A. GRILLMEIER, en Herder TK II, 536s: la frase se refiere a la verdad que Dios podría comunicarnos; cf. A. GRILLMEIER, *Die Wahrheit des Heiligen Schrift und ihre Erschliessung. Zum dritten Kapitel der Dogmatischen Konstitution Dei Verbum des Vat. II*, en «Theol. u. Phil.» 41 (1966) 161-187; G. CAPRILE, *Tre emendamenti allo Schema sulla Rivelazione*, en CivCat 117 (1966) 214-231.

36. Para la historia del texto, F. KLOSTERMANN, en Herder TK II, 587-601, completado con el art. del mismo autor en HAMPE II, 72-87; MÜLLER III/2, 608-674 trae las relaciones y varias de las intervenciones que se produjeron durante los debates de septiembre de 1964, por ejemplo, en p. 628s la del obispo auxiliar de Betazzi (Bolonia) sobre la espiritualidad de los laicos.

de los fieles. «En la Iglesia hay variedad de ministerios, pero unidad de misión»; ningún miembro de la Iglesia tiene una función meramente pasiva, ya que todos están llamados a la edificación activa del cuerpo de la Iglesia, como testigos de la fe y del amor, en la familia, en la caridad, en las misiones, siempre bajo la dirección de la jerarquía eclesiástica, puesta por Dios. Pero la autoridad de la jerarquía es una autoridad ordenadora, no paternalista. El concilio mismo dio un ejemplo al llamar a formar parte de las comisiones a un número creciente de peritos seglares.

Causó una impresión poco menos que general de fracaso el esquema *De indulgentiis recognoscendis*, elaborado no por una comisión conciliar, sino por la congregación de ritos, y presentado el 9 de noviembre por el penitenciario mayor, cardenal Cento. El texto preveía ciertamente una cierta simplificación de la práctica indulgencial, por ejemplo que sólo se podía ganar *una* indulgencia plenaria por año, y se abandonaban definitivamente las medidas de tiempo en las indulgencias parciales. Pero no abordaba en profundidad el problema teológico de las indulgencias y, ante las duras críticas que provocó entre las conferencias episcopales consultadas sobre el tema, fue retirado el 13 de noviembre [37].

La constitución sobre la divina revelación y el decreto sobre el apostolado de los laicos fueron promulgados en la sesión VIII, de 18 de noviembre de 1965. En su alocución, intentó el papa disipar las dudas que suscitaba el ya próximo fin de los trabajos conciliares, aludiendo a la creación de órganos posconciliares: los «consejos» *(consilia)* para la literatura, para la revisión del derecho canónico y para los medios de comunicación; el ya existente secretariado para la unidad sería complementado con un secretariado para las religiones no cristianas y para los no creyentes; anunció para 1967 la primera sesión del sínodo episcopal. El papa pidió paciencia, si las necesarias modificaciones en la organización (no en la estructura) de la Curia romana se llevaban a cabo lentamente; por lo demás, no tenían razón quienes la tachaban de *instrumentum veterascens, ineptum, corruptum*. Mucho más importante era la renovación de la vida cristiana [38].

---

37. HAMPE I, 436-449; en p. 445-449 la posición de las conferencias episcopales de Alemania y Austria.

38. AAS 57 (1965) 978-984; *Decreta* 1044-1057; también *Concilio Vat.* II, ed. Cató-

Al final del concilio tuvieron que pasar la prueba tres delicados textos: el decreto sobre las misiones, el decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros y el esquema 13.

Johannes Schütte, general de la congregación del Verbo Divino, nombrado vicepresidente de la comisión por su presidente, el cardenal Agagianian, consiguió, con la ayuda de nuevos peritos incorporados a la tarea (Congar, Ratzinger, Seumois) bosquejar un esquema totalmente nuevo en una sesión a puerta cerrada celebrada en Nemi (en los montes Albanos). El texto partía de una concepción teológica tomada de la moderna misionología, de modo que el documento anterior, que miraba hacia el pasado, se había convertido en otro orientado al futuro. En el curso de los debates (7-12 de octubre), el cardenal Frings se pronunció a favor de la conservación del «concepto clásico» de misión, pero el general de los jesuitas, padre Arrupe, hizo una áspera crítica de su empleo en la práctica. Se enumeraban exhaustivamente los problemas no resueltos: la relación de las órdenes religiosas, hasta entonces principales soportes del trabajo misional, con el clero indígena y de ambos con la congregación de Propaganda; la financiación, la competencia que hacen las misiones no católicas. Pero cuando se procedió a votar el texto corregido, 712 padres —es decir, la práctica totalidad de los pertenecientes a países de misión— dieron a entender en sus *modi* al capítulo V que en las decisiones de las autoridades centrales deberían tomar parte los misioneros en activo en los puestos misionales. En consecuencia, al pasaje correspondiente se le dio una redacción en virtud de la cual en la congregación *de Propaganda* deberían tener parte activa y voto deliberativo (es decir, no sólo consultivo) «representantes elegidos» del episcopado misionero [39].

Durante el tercer período de sesiones había devuelto el concilio, a la comisión correspondiente, el «esquema sobre los sacerdotes». Se tenía por entonces la impresión de que, al reducir el esquema

---

lica, 808-813. Difícilmente puede negarse que el tono prevalente en este documento es muy distinto del que se oía en septiembre de 1963.

39. Para el origen, Herder TK III, 10-21; J. Glazik titula su comentario (en Hampe III, 543-533): *Eine Korrektur, keine Magna Charta;* tiene una opinión contraria O Stoffel, *Missionsstrukturen im Wandel,* en NZMW 31 (1975) 259-270: «De una posición marginal, la misión ha pasado a ocupar el centro de la Iglesia.» Pronunciándose en contra del concepto tradicional de misión, afirmó un laico de Togo: «La misión está en todas partes»; Hampe III, 530.

a unos principios generales, se postergaba indebidamente a los sacerdotes, en comparación por ejemplo con los obispos y los religiosos. La comisión elaboró un nuevo esquema, que fue presentado al final del tercer período de sesiones y reelaborado, una vez más, a principios de 1965, sobre la base de 157 propuestas de modificación presentadas por escrito. El texto estaba ahora mejor articulado y ofrecía una mayor calidad estilística. Fue presentado el 13 de octubre por el arzobispo Marty (Reims) y el 16 adoptó el concilio la decisión de pedir a la comisión que volviera a revisarlo, a la vista de las modificaciones propuestas por los cardenales Döpfner y Léger y otros oradores. Pero cuando se procedió a las votaciones parciales (12-13 de noviembre) fue tan elevado el número de *modi* (sólo en el artículo sobre el celibato se contaron 1331), que se hizo necesaria una nueva reelaboración. Esta vez conseguía ser aprobada, el 2 de diciembre, por una gran mayoría (2243 votos a favor por 11 en contra)[40].

Aun así, el decreto *Presbyterorum ordinis* estuvo muy lejos de *satisfacer todas las esperanzas. El texto, empalmando con las secciones* correspondientes de la constitución sobre la liturgia y sobre la Iglesia, analizaba la misión del sacerdote, su triple ministerio, la relación de los sacerdotes con el obispo, con los restantes sacerdotes y con los laicos. «La función ministerial (confiada a los sacerdotes) los convierte en cooperadores del orden episcopal, para el puntual cumplimiento de la misión apostólica que Cristo les confió» (a los apóstoles; n.º 2). Los sacerdotes han de estar dispuestos a trabajar en diócesis con clero insuficiente. El celibato «no pertenece a la esencia del sacerdocio», como lo demuestra la práctica de las Iglesias orientales, pero es «desde muchos puntos de vista adecuado al estado sacerdotal». Se aprueba y confirma la ley del celibato: «Exhorta también este sagrado concilio a los presbíteros que, confiados en la gracia de Dios, aceptaron libremente el sagrado celibato según el ejemplo de Cristo, a que abrazándolo con magnanimidad y de todo corazón, y perseverando en

---

40. Para la historia del origen J. LÉCUYER, en Herder TK III, 128-141; el comentario, muy crítico, de F. WULF, a los art. 1-6 ibid. 141-169; a los art. 12-22 ibid. 198-237 Reproduce muchas de las intervenciones «Documentation catholique» 62 (1965) 2183-2202; 63 (1966) 329-348; J. COLSON, *Ministre de Jésus Christ ou le sacerdoce de l'Évangile*, París 1966.

el estado con fidelidad, reconozcan el don excelso que el Padre les ha dado...» (art. 16).

Preocupaciones mucho mayores trajo consigo el esquema 13. En efecto, también el nuevo borrador, preparado entre el tercer y cuarto período de sesiones en Ariccia, París y Lovaina[41] y presentado por el arzobispo Garrone (Toulouse) despertó numerosas críticas en los debates del 21 de septiembre al 8 de octubre (14 CG), por la sobreabundancia de sus afirmaciones genéricas (Elchinger), el oscuro lenguaje de algunos pasajes (Frings), su valoración excesivamente optimista del «mundo» (Höffner) y, sobre todo, porque decía muy poco acerca de *qué* es lo que la Iglesia debe dar al mundo de hoy (obispo Volk, de Maguncia). Se echaba de menos una contraposición con el ateísmo (König), sobre todo con el comunismo ateo, cuya condena expresa solicitaron 450 padres conciliares en una moción presentada a la presidencia del concilio. Hubo, además, vivos enfrentamientos en problemas concretos: la guerra total, las armas atómicas, el desarme, la negativa al servicio militar, la defensa de la paz. Se comprende fácilmente que el concilio no estaba en situación de dar una clara respuesta a estas urgentes cuestiones. Es indudable que la visita del papa a las Naciones Unidas en Nueva York, el 4 de octubre, sirvió para acentuar el compromiso de la Iglesia ante el mundo de hoy, pero no modificó en nada la problemática estructural de esta organización.

La comisión se esforzó, desarrollando una actividad febril, y a través de sus diez subcomisiones, por elaborar e introducir en el texto y someter a votación (15-17 de noviembre) las casi 3000 modificaciones propuestas. Se discutía ya incluso el título mismo *(Constitución pastoral;* 541 *non placet).* La mayoría de los votos negativos (140) se referían a los artículos 54 al 56 (matrimonio, re-

---

41. Esta última fase de la historia del origen del texto en Herder TK III, 266-279, especialmente p. 266, nota 47 y 268, nota 74, donde se dan las listas de los sacerdotes y laicos que participaron en la revisión del texto; en 273s, la síntesis de las diez subcomisiones. Comentarios de A. GRILLMEIER, en HAMPE III, 138-156; la obra en colaboración *L'Églıse dans le monde de ces temps,* París 1967; P. MIKAT, *Kirche und Staat in nachkonziliarer Sicht (1967),* en *Religionsrechtliche Schriften* I, Berlín 1974, 217-235; J. RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche,* en «Internat Kath. Zeitschrift» 1975, 439-454. El centro de sociología católica de Mönchengladbach ha editado varios comentarios sobre la constitución pastoral del concilio Vaticano II, por ejemplo A. LANGNER, *Die politische Gemeinschaft,* Colonia 1968.

gulación de la natalidad), al párrafo sobre la guerra y la paz (144). De todas formas, en la votación final, del 6 de diciembre, se consiguió una respetable mayoría (2111 votos a favor, por 251 en contra).

La constitución pastoral *Gaudium et spes*, el texto más amplio del concilio, fue calificada, junto con las otras tres constituciones, de «corazón del concilio». Intenta ser «una reordenación fundamental de las relaciones entre la Iglesia y el mundo» y orientar así a la Iglesia hacia el mundo, es decir, hacia el espíritu de los nuevos tiempos, de los que se había distanciado un siglo antes a través del *Syllabus*. La constitución fue saludada con entusiasmo, pero su historia posterior ha demostrado claramente que se sobrevaloró su importancia y que apenas si se sospechaba en aquel entonces cuán profundamente había penetrado en la Iglesia aquel «mundo» que se quería ganar para Cristo. Demasiado confiada en el progreso, la Iglesia quedó prisionera de una contemplación estadística, y sin poder dar claras respuestas a cuestiones tan apremiantes como la regulación de la natalidad o la preservación de la guerra. Es del todo insuficiente el artículo 58, sobre las relaciones de la Iglesia con las diferentes culturas. Tal vez habría despertado un eco más profundo una corta declaración, con la que la Iglesia se habría dirigido *ad extra*, que no este voluminoso tratado.

Cuando el secretario general anunció en la CG del 6 de diciembre, la número 168, que era la última del concilio, resonaron en las naves de San Pedro estruendosos aplausos. El concilio había realizado su tarea. En la sesión novena, de 7 de diciembre, se aprobaron y promulgaron, además de *Gaudium et spes*, los decretos sobre los misioneros y sobre los sacerdotes y la declaración sobre la libertad religiosa. Una vez más se confirmaba la orientación ecuménica del concilio: en una declaración común, el papa y el patriarca ecuménico levantaron la mutua excomunión del 1054. En su homilía [42] durante la misa, que concelebró con 24 padres, admitió el papa que «no pocas cuestiones, suscitadas durante el concilio, esperaban aún una solución satisfactoria»; aun así, podía afirmarse que el concilio había respondido a la meta que le había

---

42. AAS 58 (1966) 51-59; *Decreta* 1061-1077; *Concilio Vat. II*, BAC, 825-827. En su alocución radiada de navidad volvió el papa sobre esta idea: el concilio fue un encuentro de la Iglesia consigo misma y con el mundo.

asignado el papa Juan. La Iglesia se ha ocupado de sí misma, pero no para verse reflejada, sino para servir al hombre *(ut homini serviat).*

Al día siguiente (8 de diciembre), en una solemne ceremonia celebrada en la plaza de San Pedro, se declaraba clausurado el concilio. Se dirigieron mensajes en francés a los dirigentes políticos, a los sabios y a los artistas, a las mujeres, a los pobres y a los enfermos, a los trabajadores y a la juventud, y se entregaron además copias a los representantes de estos grupos[43]. Ya antes, el 4 de diciembre, el papa se había despedido de los observadores, en el curso de un acto religioso celebrado en la basílica de San Pablo, que causó honda impresión en todos los asistentes.

El concilio Vaticano II fue un acontecimiento auténticamente universal. ¿Pero tuvo también un alcance histórico? La respuesta a esta pregunta depende de si, en alguna medida, pueden contemplarse ya sus resultados.

RESULTADOS

El período de tiempo transcurrido desde el final del concilio Vaticano II es demasiado corto para poder calibrar su repercusión, pero pueden ya comprobarse algunos resultados. Es un hecho indiscutible que ha influido en la historia de la Iglesia más profundamente que el concilio Vaticano I y que sus resultados son, en todo caso, comparables a los del Tridentino[44]. Los primeros historiadores de este último, Sarpi y Pallavicino, no pudieron deter-

---

43. Los mensajes del 8 de diciembre en *Decreta* 1084-1100. ibid. 1101s la declaración del papa que declaraba finalizado el concilio *(concludere decernimus atque statuimus ad omnes iuris effectus).*

44. Todavía hoy día no puedo renunciar a las reservas que manifesté inmediatamente después de concluido el concilio. Las anteriores manifestaciones: *Tradition und Fortschrift. Einige Erwägungen zum geschichtlichen Ort des Vatikanum II,* en «Wort und Wahrheit» 21 (1966) 731-741; *Vaticanum II und Tridentimum. Tradition und Fortschrift in der Kirchengeschichte,* Colonia - Opladen 1968, con contribuciones al debate de J. Ratzinger, K. Rahner y otros. Con ocasión del décimo aniversario de la conclusión del concilio, la radiotelevisión bávara difundió una serie de emisiones, iniciada con la colaboración de J. RATZINGER, *Erfolge und Enttäuschungen;* en la siguiente exposición se repiten algunas de las ideas de mi colaboración en la citada emisión: *Das Vaticanum II und die Konziliengeschichte,* impreso en «Klerusblatt» 56 (1976) 53-56. Cf. un balance en H. HELBLING, *Dauerhaftes Provisiorium. Kirche aus der Sicht eines Weltchristen,* Zurich 1976.

minar su importancia, a pesar de que escribían a medio siglo de distancia, ya que para ellos el concilio seguía siendo aún objeto de controversia, no tema de la historia. Algo similar se ha pretendido afirmar respecto del concilio Vaticano II. Es ciertamente indudable que ha marcado un giro en el rumbo de la Iglesia. Puso en movimiento muchas cosas, relajó su articulación interna, la abrió al impulso ecuménico y al diálogo con el mundo. Ahora bien, este movimiento, ¿ha sido ganancia o pérdida para la causa de Jesucristo en la tierra?

Las opiniones están divididas. El entusiasmo inicial con que fue saludado el concilio ha cedido el puesto a severos juicios. Los críticos aluden al confusionismo de la fe, que ha aportado el «pluralismo» en la teología y en la predicación; a la constante disminución de la participación de los fieles en los actos litúrgicos; al número vertiginoso y creciente de sacerdotes y religiosos que abandonan su vocación; a la confusa maraña de «consejos» que deberían introducir la «democratización» de la Iglesia; a la disminución de la autoridad del papa y de los obispos; al aumento de matrimonios mixtos; al «mesianismo terreno» (Ratzinger) que convierte a los hombres en objetos manipulables; a la nueva moral sexual. Y, en definitiva, al hecho de que el influjo de la Iglesia en el mundo no ha aumentado, sino que ha disminuido. Esta situación es indiscutible.

Los «progresistas» aducen, en cambio, que era de todo punto necesario un proceso de fermentación, para poner en marcha el *aggiornamento* del papa Juan. No niegan que la nueva liturgia ha aportado «enfermedades infantiles», pero afirman que, gracias a la introducción de las lenguas populares, los fieles participan más activamente que antes en el culto. La «desclerización» y la «democratización» son, en opinión de estos autores, consecuencia de la doctrina del pueblo de Dios; insisten también en que era de todo punto necesaria la cooperación y hasta la cogestión de los laicos, si la Iglesia quiere estar a la altura de su misión en el mundo actual. La actitud ecuménica ha eliminado las luchas confesionales y ha significado el fin de la contrarreforma. La valoración positiva del contenido religioso y ético de las demás religiones mundiales ofrece sólidos puntos de partida y de apoyo a la labor misional y ha quedado ampliamente superado el eurocen-

trismo. Afirman por otra parte, y con razón, que los innegables fenómenos de disolución no deben achacarse, al menos en su totalidad, al concilio, sino a las convulsiones de la sociedad industrial y del tercer mundo y que, en última instancia, hunden sus raíces en el cambio universal en el que todos estamos inmersos. En este período intermedio de total inseguridad, pero también de notable esfuerzo y pleno de esperanzas, se registran movimientos y planteamientos que prometen posibilidades nuevas; aparece ahora en primer término una búsqueda de lo que es esencial, que desmiente los diagnósticos sobre el fin de lo religioso y traza caminos para una nueva vida de fe, en los que la inagotable fecundidad de la fe de la Iglesia da renovadas muestras de vitalidad (Ratzinger).

No es posible, por el momento, armonizar estas contrapropuestas opiniones. Esta armonía sólo podrá alcanzarse a condición de atenerse firmemente al hecho de que el concilio, suprema autoridad en cuestiones de fe y costumbres, ha promulgado normas obligatorias respecto de las cuales no se puede ya retroceder hacia el pasado, pero tampoco desbordar hacia adelante o incluso dejar de lado. No hay vuelta a «antes del concilio», pero tampoco puede considerarse éste como simple chispa de ignición para una remodelación total de la Iglesia en los temas de la fe, de la moral o de la estructura eclesial. Sólo ateniéndose al concilio mismo puede lograrse la armonía entre tradición y progreso y grantizarse la identidad de la Iglesia en un mundo en transformación.

Tras la conclusión del concilio Tridentino, se creó una comisión cardenalicia para la interpretación de los decretos, a la que posteriormente se le confió también la tarea de estimular y vigilar su cumplimiento. A diferencia del Tridentino, el concilio Vaticano II no promulgó decretos que deban ser inmediatamente insertados en el derecho canónico; esta tarea fue confiada a la comisión para la revisión del CIC, creada durante el mismo concilio [45]. Las competencias para la interpretación de los decretos fueron ejercidas, desde el 3 de enero de 1966 al 11 de julio de 1967, por la comisión de coordinación del concilio. En esta última fecha se creó una comisión de interpretación, la *Pontificia Commissio de-*

---

45. Cf. infra la colaboración de G. May (cap. v); importante artículo de K. Mörsdorf, *Zum Neuordnung der Systematik des CIC*, en AKR 137 (1968) 3-38.

cretis Concilii Vaticani II interpretandis[46], pero no goza de tantas atribuciones como, en su tiempo, la congregación del concilio, elevada a la categoría de dicasterio.

En varios pasajes aludió el concilio a las disposiciones para el cumplimiento de sus disposiciones (directrices), que deberían promulgarse en el futuro; confió además al papa algunas tareas (celibato, indulgencias, matrimonios mixtos) y, sobre todo, la reforma de la Curia. Para la ejecución de las disposiciones conciliares se crearon, el 3 de enero de 1966, junto a las tres comisiones postconciliares ya establecidas durante el concilio mismo, otras cinco nuevas, cuyos presidentes y miembros eran los mismos que los de la comisión conciliar correspondiente[47]: 1.ª para los obispos y gobierno de las diócesis, 2.ª para los religiosos, 3.ª para las misiones, 4.ª para la educación cristiana y 5.ª para el apostolado de los laicos. Se confirmaron el secretariado para la unidad y los secretariados para las religiones no cristianas y para los no creyentes.

Una vez concluido el concilio tridentino, los papas Pío IV y Pío V acometieron la reforma de los dicasterios curiales, aunque esta tarea no llegó a su fin hasta Sixto V. Después del concilio Vaticano II, la reestructuración de la Curia romana, solicitada durante los debates sobre el decreto de los obispos y prometida por el papa mismo, todavía se hizo esperar año y medio. La constitución *Regimini Ecclesiae universalis* de 15 de agosto de 1967[48], tributaba grandes elogios al trabajo desarrollado por la Curia *(egregia laude digna)*. Se daban competencias a la secretaría de Estado para coordinar el trabajo de las congregaciones. También quedaba sujeto a esta norma el antiguo «Suprema», el Santo Oficio, que recibía ahora el nombre de *Congregatio de doctrina fidei*, con la facultad de prohibir libros, pero con la obligación previa de oír al autor *(audito auctore)* y previo aviso al ordinario compe-

---

46. AAS 58 (1966) 37-40; V. CARBONE, *De commissione decretis Concilii Vaticani II interpretandis*, Nápoles 1969.

47. La editorial paulina de Tréveris ha venido editando, a partir de 1967, una «Nachkonziliaren Dokumentation» (58 números hasta 1977); en el n.º 2 la constitución apostólica *Poenitemini*, de 17 de diciembre de 1966, sobre la disciplina penitencial y el ayuno, publ. por O. SEMMELROTH, Tréveris 1967.

48. AAS 59 (1967) 885-929; ibid. 881-884 la nueva composición de las congregaciones. Para la reorganización de la congregación para la fe, introducida por el motu proprio *Integrae servandae* de 7 de diciembre de 1965, cf. AKR 134 (1965) 479ss.

tente *(praemonito ordinario)*. La anterior congregación del concilio recibía ahora el nombre de *Congregatio pro clericia* y la de *Propaganda* el de *Pro gentium evangelizatione seu Propaganda fide*. Las secciones para la liturgia *(de cultu)* y para las canonizaciones *(de causis servorum Dei)*, que hasta entonces habían pertenecido a la congregación de ritos, fueron declaradas organismos independientes. Era creación enteramente nueva el consejo de los laicos *(consilium de laicis)*. La composición de las congregaciones se modificó en el sentido de que en cada una de ellas hubiera siete obispos diocesanos como miembros ordinarios.

Se mantenían los tres tribunales (Signatura, Rota y Penitenciaría), la Cancillería Apostólica y la Cámara Apostólica, pero se reorganizaba de nuevo todo el ámbito de la economía, mediante la creación de un «ministerio de hacienda» *(Praefectura rerum oeconomicarum S. Sedis)* y de una administración central de los bienes *(Administratio patrimonii S. Sedis)*, a los que se añadía la Prefectura del Palacio Apostólico. Era también de nueva creación la *Oficina de estadística*.

Tres años después de la reorganización de la Curia, se publicaba el motu proprio *Ingravescentem aetatem*, que privaba del derecho a tomar parte en el conclave a los cardenales una vez cumplidos los 80 años de edad [49]. Por lo demás, se seguía confiando la elección del papa al colegio cardenalicio.

Desborda ampliamente los límites de un manual de historia de la Iglesia la descripción, siquiera sea somera, de las actividades de cada uno de los dicasterios de la Curia [50]. Es nuevo el hecho de que junto a ellos —pero no sujeto a ellos— aparezca el sínodo de obispos [51]. Hasta el momento actual [nov. de 1980] ha tenido

---

49. AAS 62 (1970) 810-813.

50. Para la exposición que sigue se ha utilizado la publicación, editada anualmente desde 1965, *L'Attività della S. Sede. Pubblicazione non ufficiale*. Mencionemos, a título de ejemplo, la asamblea de expertos, reunida y convocada por la congregación de estudios en Roma, los días 20 al 28 de noviembre de 1967, con la misión de elaborar propuestas para la revisión de la constitución *Deus scientiarum* de 24 de mayo de 1931, sobre la base del decreto conciliar *Optatam*. La congregación de estudios publicó, el 20 de mayo de 1968, una serie de normas, elaboradas a partir de las propuestas de la citada asamblea, para la nueva configuración de los planes de estudios. A. MAYER - G. BALDANZA, *Il Rinnovamento degli Studi philosofici e teologici nei seminari*, en «La Scuola Cattolica» 1966, Supplemento 2.

51. Los fundamentos y el estatuto del sínodo de los obispos, con una breve introducción, en el número 12 de la revista «Nachkonziliaren Dokumentation», citada en la nota 47, Tréveris 1968.

cinco sesiones ordinarias y una extraordinaria. Los temas de la primera sesión ordinaria, celebrada del 29 de septiembre al 25 de octubre de 1967, y en la que tomaron parte 199 sinodales, fueron los principios de la revisión del Código, las peligrosas opiniones doctrinales, los seminarios sacerdotales, los matrimonios mixtos y la liturgia. Se publicó también la nueva redacción de la confesión de fe. La sesión extraordinaria del 11 al 27 de octubre de 1969 se ocupó de la colaboración entre la Santa Sede y las conferencias episcopales y de éstas entre sí. Tuvo importancia el hecho de que en la ceremonia de apertura de este segundo sínodo, el papa dedujera del principio de la colegialidad las conferencias episcopales y la entrada de obispos diocesanos en las congregaciones.

La segunda sesión ordinaria (del 30 de septiembre al 6 de noviembre de 1971) analizó, a lo largo de sus 37 reuniones, los problemas del ministerio sacerdotal y de la justicia en el mundo. La tercera sesión, del 27 de septiembre al 26 de octubre de 1974, reunió a 207 sinodales, que estudiaron «la evangelización del mundo actual». Respondió perfectamente al sentido de la institución, ya que en su transcurso se analizó la situación de la Iglesia en África, América del Norte e Iberoamérica, Asia y también en el «segundo mundo», detrás del telón de acero. Cuida de la continuación del sínodo el secretariado permanente, bajo la dirección del polaco Rubin, cuyas competencias se han ampliado considerablemente con el transcurso del tiempo. Está fuera de toda duda que este fruto típico del concilio Vaticano II, que significa algo nuevo en la historia de la Iglesia, requiera todavía un ulterior desarrollo. La cuarta sesión (1977) se ocupó de la catequesis en nuestro tiempo, con especial referencia a los niños y a los jóvenes. Fruto de esta sesión fue la exhortación apostólica *Catechsi tradendae* (1979). La quinta sesión, clausurada en noviembre de 1980, abordó en toda su amplitud y dificultad el tema de la familia cristiana.

Pablo VI cultivó la forma de proclamación apostólica ya usada por sus predecesores mediante escritos doctrinales. En la encíclica *Populorum progressio*, de 26 de marzo de 1967, alzó su voz en favor del tercer mundo [52], en la *Humane vitae*, de 25 de julio

52. AAS 59, 1 (1967) 257-299; con comentario de O. VON NELL-BREUNING, en el n.º 4 de «Nachkonziliaren Dokumentation», Tréveris 1967; ibidem, en el n.º 14, una

de 1968, acentuó de nuevo los principios cristianos relativos a la propagación de la vida humana. Aprovechó el año santo de 1975, por él mismo promulgado, para unir más estrechamente con Roma las iglesias locales y para dar consejo y estímulo a los peregrinos, llegados a la Ciudad Eterna en número superior a todos los cálculos. En efecto, a medida que se iba imponiendo la perspectiva de que la Iglesia universal vive en las iglesias locales, más apremiantes iban siendo los problemas internos y externos de la Iglesia en su totalidad; la *Communio ecclesiarum* desbordaba todos los planteamientos de la ordenación jurídica. Esta estructura de la Iglesia, que puede invocar en su apoyo la *Lumen gentium*, se enfrenta con tareas nuevas en su historia. Las conferencias nacionales y regionales han adquirido una importancia nunca hasta entonces sospechada [53]. Los numerosos sínodos postconciliares que se han venido celebrando han originado una gran diversidad en la vida de la Iglesia, diversidad que a veces parece amenazar su unidad. La garantía de esta unidad es el ministerio petrino. Tan funesto sería querer privarle de las funciones que desempeñó en la antigua Iglesia, como pretender mantener a su favor ciertas pretensiones alimentadas en la alta y baja edad media.

La Iglesia universal del siglo XX, en la que todas las razas y continentes tienen unos mismos derechos, no puede ya ser dirigida con el mismo talante centralista del siglo XIX. Pero no es menos cierto que sólo puede hacerse frente a las tendencias centrífugas, inevitablemente más acusadas, mediante un fuerte poder central; no basta para ello una precedencia de honor, aparte el hecho de que en este caso no se daría todo su valor al dogma del primado. Los modernos medios de comunicación y transporte confieren a la sede apostólica la posibilidad de estar al corriente de todos los sucesos de la Iglesia universal y de intervenir en ellos —si así fuere necesario— para preservar la unidad de la Iglesia, sin imponer la uniformidad. La relajación del centralismo viene exigida por la misión de la Iglesia en nuestro tiempo, pero sigue existiendo también el ministerio petrino en favor de la unidad.

---

edición de *Humanae Vitae*, con una *Wort der deutschen Bischofe zur seelsorglichen Lage*, Tréveris 1968.

53. Para la República Federal de Alemania: G. MAY, *Die deutsche Bischofskonferenz nach ihrer Neuordnung*, en AKR 133 (1969) 405-461; ibid 3-13.

El concilio Tridentino nunca habría podido ejercer tan considerable influjo si no hubiera estado alimentado y potenciado por una corriente de santidad. También la eficacia del concilio Vaticano II depende de que la Iglesia del siglo XX se renueve en el espíritu de Jesucristo. «El juicio definitivo sobre el valor histórico del concilio Vaticano II depende de que los hombres sepan afrontar en sí mismos el drama de la separación de la cizaña y el trigo»; «que, al final, sea enumerado entre los capítulos luminosos de la historia de la Iglesia, depende de que los hombres sepan incorporarlo a sus propias vidas» (Ratzinger).

V. EL CIC Y LA EVOLUCIÓN DEL DERECHO CANÓNICO HASTA 1974

Por Georg May

Profesor de la Universidad de Maguncia

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA: Para el CIC: *Acta Apostolica Sedis* 1917-1974; N. HILLING, *Die gesetzgeberische Tätigkeit Benedikts XV. bis zur Promulgation des Codex Iuris canonici*, AfkKR 98 (1918) 223-239, 398-406, 561-574; J. NOVAL, *Codificationis iuris canonici recensio historico-apologetica*, Roma 1918; N. HILLING, *Zur Promulgation des Codex iuris canonici*, AfkKR 98 (1918) 71-86; A. SCHNARGL, *Das neue kirchliche Gesetzbuch*, Munich - Ratisbona 1918; U. STUTZ, *Der Geist des CIC*, Stuttgart 1918; A. ORTSCHEID, *Essai concernant la nature de la codification et son influence sur la science juridique, d'après le concept du Code de Droit Canonique*, París 1922; P. GASPARRI - I. SERÉDI, *Codicis iuris canonici Fontes*, 9 vols., Roma 1923-1939; M. FALCO, *Introduzione allo studio del «Codex iuris canonici»*, Turín 1925; Y. DE LA BRIÈRE, *La carrière du Cardinal Gasparri. Codification canonique et pactes concordataires*, «Études» CCII (1930) 595-606; KL. MÖRSDORF, *Die Rechtssprache des CIC*, Paderborn 1937; P. GASPARRI, *Storia della Codificazione del diritto canonico per la Chiesa latina*, en *Acta Congressus Iuridici Internationalis* IV, Roma 1937, 1-10; F. CIMETIER, *Pour étudier le Code du Droit Canonique. Introduction générale. Bibliographie. Réponses et décisions. Documents complémentairs, 1917-1938*, París 1938; D. STAFFA, *Imperfezione e lacune nel primo libro del Codice di diritto canonico*, en *Miscellanea in memoriam Card. Gasparri*, Roma 1960, 45-73; KL. MÖRSDORF, *Der CIC und die nichtkatholiken Christen*, AfkKR 130 (1961) 31-58; H. SCHMITZ, *Die Gesetzessystematik des CIC Liber I-III* («Münchener Theologische Studien» III, Kan. Abt., 18 vols.), Munich 1963; ST. KUTTNER, *The Code of Canon Law in Historical Perspective*, «The Jurist» 28 (1968) 129-148.

Para la evolución del derecho, desde 1918 a 1962: N. HILLING (dir.), *CIC Supplementum*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1925-1931; I. BRUNO, *CIC Interpretationes Authenticae seu Responsa a PCI a. 1917-1935 data,*

Ciudad del Vaticano 1935; apéndices para los años 1936-1950, Ciudad del Vaticano 1950; E.F. REGATILLO, *Interpretatio et jurisprudentia CIC*, Santander 1949; S. MAYER (dir.), *Neueste Kirchenrechts-Sammlung*, 4 vols., Friburgo de Brisgovia 1953-1962; N. HILLING, *Die gesetzgeberische Tätigkeit Benedikts XV. seit der Promulgation des Codex iuris canonici*, AfkKR 103 (1923) 5-36; id., *Zum zehnjährigen Jubiläum des Codex iuris Canonici*, AfkKR 108 (1928) 385-408; id., *Die Gesetzgebung des Hl. Stuhles seit der Kodifikation in Jahre 1917*, AfkKR 112 (1932) 3-36; id., *Die Gesetzgebung des Papstes Pius XI.*, AfkKR 119 (1939) 309-351; 120 (1940) 4-32, 169-200; X. OCHOA, (dir.), *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, 4 vols., 1966-1974; S. MAYER, *Bedeutung Papst Pius' XII für das Recht, besonders das Kirchenrecht*, AfkKR 130 (1961) 436-471.

Para la evolución desde el concilio Vaticano II: F. ROMITA (dir.), *Normae exsequutivae Concilii Oecumenici Vaticani II (1963-1969)*, Nápoles 1971; H. BARION, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht* (I), (II), (III), «Der Staat» 3 (1964) 221-226; 4 (1965) 341-359; 5 (1966) 341-352; *Lois et institutions nouvelles de l'Église catholique*, París 1966; L.M. ORSY, *Quantity and quality of laws after Vatican II*, «The Jurist» 27 (1967) 385-412; F. ROMITA, *Il Diritto Canonico dopo il Concilio Vaticano II* (Bibliotheca «Monitor Ecclesiasticus» 20), Nápoles 1970; W. BERTRAMS, *Die Bedeutung des Vatikanischen Konzils für das Kirchenrecht*, OAfKR 24 (1973) 125-162; U. MOSIEK, *Die neueste Rechtsprechung der S.R. Rota*, OAfKR 24 (1973) 160-199.

Sobre la reforma del derecho canónico: KL. MÖRSDORF, *Grundfragen einer Reform des kanonischen Rechtes*, en MThZ 15 (1964) 1-16; id., *Streiflichter zur Reform des kanonischen Rechtes*, en AfkKR 135 (1966) 38-52; E. LEIS, *Zur Reform des kanonischen Rechts. Das Gespräch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, tesis jurídica en Friburgo de Brisgovia 1966; R. BIGADOR, *La revisión del Código de Derecho Canónico — sus problemas*, «Gregorianum» 49 (1968) 253-264; P. FELICE, *Il Concilio Vaticano II es la nuova codificazione*, «Apollinaris» 42 (1967) 7-19; O. GIACCHI, *Innovazione e tradizione nella Chiesa dopo il Concilio*, «Ephemerides Iuris Canonici» 26 (1970) 9-24; F. ROMITA, «*Quo iure vivimus post Vaticanum II*»: *dal Codice Piano-Benedettino al futuro Codice Conciliare*, «Monitor Ecclesiasticus» 95 (1970) 229-241; G. BALDANZA, *L'incidenza della teologia conciliare nella riforma del diritto canonico* (Bibliotheca «Monitor Ecclesiasticus» 26), Nápoles 1970; R.G. CUNNINGHAM, *The Principles Guiding the Revision of the Code of Canon Law*, «The Jurist» 30 (1970) 447-455; P. LOMBARDIA, *Principios y técnicas del nuevo Derecho Canónico*, «Ius Canonicum» 11 (1971) 22-36; R. BIGADOR, *La Commission pontificale pour la révision du Code de Droit canonique*, «L'Année Canonique» 15 (1971) 97-107; J. MALDONADO, *Los juristas ante el momento actual del Derecho Canónico*, «Ius Canonicum» 11 (1971) 37-67; F. FINOCCHIARO, *La codificazione del diritto canonico e l'ora presente*, «Ephemerides Iuris Canonici» 27 (1971) 251-272; W.M. PLÖCHL, *Um ein neues*

katholisches Kirchenrecht, OAfKR 23 (1972) 273-289; R. BACCARI, *La Carità sorgente della nuova legislazione canonica*, «Monitor Ecclesiasticus» 97 (1972) 427-438; P. FEDELE, *A proposito delle innovazioni proposte dalla Commissione per la revisione del C.I.C. in tema di consenso matrimoniale*, «L'Année Canonique» 17 (1973) 365-412: P. FELICE, *De Opere Codicis Iuris Canonici Recognoscendi*, OAfKR 25 (1974) 117-128; A. SCHEUERMANN, *Das Schema 1973 für das kommende kirchliche Strafrecht*, AfkKR 143 (1974) 3-63; KL. MÖRSDORF, *Zum Problem der Exkommunikation. Bemerkungen zum Schema Documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia Latina denuo ordinatur:* ibid., 64-68; H. SCHMITZ, *Revision des kirchlichen Hochschulrechts:* ibid., 69-100.

Sobre la «Lex Ecclesiae Fundamentalis»: *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis*, Ciudad del Vaticano 1971; *Relatio universa contrahens generales animadversiones ad Schema Legis Ecclesiae fundamentalis ab Episcopis propositas*, «Communicationes» 4 (1972) 122-168; *El Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia.* Texto y análisis crítico. Redacción *Ius Canonicum* («Cuadernos de la Colección Canónica» 13), Pamplona 1971; V. MARCOLINO, *A propósito da Lei Fundamental da Igreja*, Braga 1971; *Lex Fundamentalis Ecclesiae. Bericht über die Arbeitsergebnisse eines Kanonistischen Symposions in München 1971*, AfkKR 140 (1971) 407-506, «L'Année Canonique» *15 (1971) 593-595; 16 (1972) 13s*; W. BERTRAMS, *De praemissis et principiis Legis Fundamentalis Ecclesiae*, «Periodica» 60 (1971) 511-547; G. THILS, *Une «Loi Fondamentale de l'Église»?*, Lovaina 1971; W. BERTRAMS, *Communio, communitas et societas in Lege Fundamentali Ecclesiae*, «Periodica» 61 (1972) 553-604; R. SOBAŃSKI, *La «Loi fondamentale» de l'Église. Quelques réflexions*, NRTh 94 (1972) 251-268; J. BEYER, *De Legis Ecclesiae Fundamentalis redactione, natura et crisi*, «Periodica» 61 (1972) 525-551; J. MANZANARES, *De Schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis in Colloquio Hispano-Germanico adnotationes*, «Periodica» 61 (1972) 647-662; L. MICHELINI DI SAN MARTINO, *Lo Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis e gli Ordinamenti Laici* (Bibliotheca «Monitor Ecclesiasticus» 37), Nápoles 1972; B. GANGOITI, *Possibilità, convenienza e contenuto di una legge fondamentale nella Chiesa*, «Angelicum» 49 (1972) 315-347; L. VELA SÁNCHEZ, *Christifidelium officia et iura fundamentalia descripta in Legis Fundamentalis Schematis textu emendato*, «Periodica» 61 (1972) 605-623.

Desde la promulgación del CIC hasta el concilio Vaticano II

La codificación del derecho canónico

La codificación del derecho canónico de la Iglesia latina se debe a una iniciativa de Pío X. En el motu proprio *Arduum sane munus, de 19 de marzo de 1904, anunciaba el papa su intención de* sintetizar, en una codificación unitaria, el derecho vigente en la Iglesia latina, disperso en numerosas fuentes jurídicas. La tarea fue animosamente emprendida y avanzó, desarrollando una considerable actividad, bajo la guía de Pietro Gasparri. Participaron en los trabajos obispos de todos los continentes y consultores de los más importantes países. En el consistorio secreto de 4 de diciembre de 1916, Benedicto XV pudo anunciar que se había coronado ya la obra. El 27 de mayo de 1917, en la constitución apostólica *Providentissima Mater Ecclesia,* firmaba el papa la ley que sancionaba el CIC, promulgado el 28 de junio del mismo año. El nuevo código entró en vigor el 19 de mayo de 1918.

Se había alcanzado el objetivo propuesto de unificar los temas jurídicos mayores y más importantes de la vida eclesial, hasta entonces dispersos. El CIC es una codificación, completa en sí misma, el derecho eclesiástico común de la Iglesia de rito latino. Pero en su mismo texto se mencionan leyes más antiguas, que conservan su vigencia, porque y en la medida en que se hace referencia a ellas (CIC, c. 6). Aunque el CIC es el código legal de la Iglesia de rito latino, tiene también validez, dentro de ciertos límites, respecto de las comunidades de rito oriental (CIC, c. 1).

La codificación se atuvo a dos principios fundamentales: conservar, dentro de lo posible, la legislación tradicional y llevar a cabo una prudente adaptación a lo moderno. Por consiguiente, no se dan en él innovaciones radicales, sino sólo modificaciones aconsejadas por el tiempo. Se han deslizado en él algunos elementos arcaicos y no se han tenido en cuenta algunas evoluciones, por ejemplo en el ámbito jurídico del derecho de propiedad y de beneficios. El CIC tuvo muy en cuenta las propuestas hechas por los padres del concilio Vaticano I y por los obispos llamados a

consulta. Se atuvo también, en muchos campos, a las ideas y directrices enunciados por León XIII. Finalmente, dio entrada también a algunos de los elementos del derecho concordatorio, por ejemplo en lo relativo a los privilegios del clero. La clarificación, reelaboración y modernización del formidable material de normas recibidas de la tradición significó un gran esfuerzo legislativo. El CIC es el punto culminante y la meta final de una evolución iniciada en el siglo XIX que, mediante una disciplina severa y unitaria, quería hacer de la Iglesia, en íntima conexión con la Sede Apostólica, un instrumento eficaz de impregnación cristiana de la sociedad. El mérito principal de la tarea recayó en la Iglesia católica europea. La obra se mantiene dentro de la tradición del derecho canónico medieval y prolonga las líneas iniciadas en el concilio Tridentino.

El CIC está articulado en cinco libros, a los que se añadieron ocho documentos más antiguos, cuyo contenido no fue incorporado al texto legal. Tiene como prólogo la *Professio catholicae fidei*. Su sistematización no es plenamente satisfactoria. Por ejemplo, el derecho canónico sobre oficios y dignidades se halla disperso y distribuido en dos libros diferentes. Básicamente, el CIC sólo pretende ser el código legal interno de la Iglesia y, en consecuencia, no regula en su codificación las relaciones entre la Iglesia y el Estado, lo que contribuyó notablemente a facilitar su aceptación y ejecución. Tiene un estilo claro y preciso, aunque adolece de inseguridad en la terminología.

De entre las innovaciones de contenido, merecen destacarse las siguientes: se consolidaba la posición de los obispos. La mínima importancia de los metropolitas (c. 274) confirmaba la tendencia, ya presente desde la edad media, a recortar los poderes de las autoridades jerárquicas interpuestas entre el papa y los obispos. El papa gozaba de libertad para los nombramientos episcopales (329, párrafo 2), y utilizaba, cada vez en mayor medida, para este fin las listas que confeccionaban los obispos titulares. Se regulaba por vez primera en el derecho común el ministerio y cargo de los vicarios episcopales generales (c. 366-371). Se extendió a toda la Iglesia el derecho matrimonial promulgado por el concilio Tridentino, poniendo así fin a la legislación excepcional vigente en Alemania y Hungría (c. 1094).

En términos generales, los católicos acogieron con alegría y agradecimiento el nuevo CIC, ya que estaban convencidos de la utilidad de aquella reforma. La promulgación del CIC consolidó de hecho el orden interno de la Iglesia. Los regímenes políticos aceptaron la codificación o al menos no opusieron grandes resistencias. Las convulsiones que se registraron a partir de 1918 contribuyeron notablemente a la implantación del CIC. Desapareció una parte notable del derecho de las Iglesias nacionales, que encadenaba y trataba la acción de la Iglesia. Como consecuencia de la desaparición de los Estados o de los sujetos favorecidos por las exenciones, quedaron abolidas muchas de las limitaciones basadas en concordatos, privilegios o indultos. Para las reorganizaciones o nuevas estructuraciones se implantaron normas más abiertas en numerosos aspectos. Prescindiendo de algunos grupos protestantes alemanes, las restantes confesiones religiosas apenas pusieron objeciones al CIC.

Para asegurar la unidad jurídica conseguida por la nueva codificación, el 15 de septiembre de 1917 el papa Benedicto XV creaba, mediante el motu proprio *Cum Iuris*, una comisión de cardenales, a la que confió la misión de interpretar auténticamente el CIC y reelaborar las modificaciones que fueran necesarias. La comisión cumplió bien la primera parte de su tarea, pero no llevó a cabo la segunda, salvo dos excepciones. Al mismo tiempo, establecía el papa que en adelante las congregaciones de la Curia romana no dictarían nuevos decretos generales —salvo casos de urgente necesidad— sino sólo instrucciones.

La evolución del derecho de 1918 a 1958

Ya al poco tiempo pudo verse claramente que había que renunciar a la idea de que con el CIC pudiera hacerse frente a la totalidad de las necesidades básicas, tanto teóricas como prácticas. El derecho formulado en el CIC necesitaba *ampliaciones* y *complementos* a través de nuevas normas. La codificación no suponía el fin del desarrollo jurídico sino que, al contrario, lo fomentaba. Las formulaciones del CIC experimentaron un vigoroso impulso, sobre todo a través de las numerosas declaraciones autén-

ticas de la comisión de interpretación y también en virtud de la actividad legisladora de los papas, especialmente de Pío XI y Pío XII, y de las congregaciones de cardenales. Estas últimas promulgaron sus decisiones bajo el título de *Instrucciones, Decreta, Normae, Indices* y *Formulae.* Contribuyeron también a la interpretación y evolución del derecho, sobre todo del matrimonial, las sentencias de la Sacra Romana Rota[1], publicadas todos los años, a partir de 1912, así como las decisiones de las congregaciones cardenalicias en casos concretos. Fueron asimismo de gran importancia los escritos doctrinales o exhortatorios publicados por la Santa Sede para la implantación y desarrollo del derecho.

Considerado en su conjunto, y hasta donde alcanza la mirada, el contenido del CIC logró *imponerse* con buenos resultados. De todas formas, no era posible trasladar al terreno concreto de la realidad jurídica todas y cada una de las prescripciones del nuevo código. Su legislación no afectaba a los contratos o convenios concertados por la Santa Sede con los Estados, lo que significaba, ya de entrada, la renuncia a su implantación (CIC, c. 3). Seguían igualmente en vigor los derechos bien adquiridos y los privilegios e indultos concedidos por la Sede Apostólica (CIC, c. 4). Así, pues, el derecho concertado y reconocido por la Santa Sede ponía un límite a la difusión de las nuevas normas. Atendido el ampliado campo de aplicación del CIC, había que contar con que en este caso se darían enfrentamientos más acusados que en otras codificaciones entre la validez formal y la validez real. Así, por ejemplo, los concordatos crearon nuevos derechos particulares, que unas veces completaban y otras modificaban al CIC. También los obispos desarrollaron una considerable actividad en la implantación del CIC a través de sus sínodos diocesanos, mediante las tareas de recopilación del derecho de sus diócesis respectivas y su adaptación al nuevo código.

Benedicto XV

Los restantes años del pontificado de Benedicto XV estuvieron marcados por la intención de implantar, ampliar y conservar

1. *Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae* I, Roma 1912.

la unidad jurídica ya lograda. El modo establecido por el decreto *Ratio iuris*, de 25 de julio de 1916, dictado por la congregación consistorial, para la provisión de las sedes episcopales de los EE.UU., fue aplicado más tarde, con pequeñas modificaciones, a otros países[2]. El papa introdujo importantes innovaciones en la estructuración de las misiones[3]. Frente a ciertos movimientos radicales de Checoslovaquia y Hungría, afirmó repetidas veces, y de forma sumamente clara en su carta del 3 de enero de 1920 al arzobispo de Praga, que la Santa Sede jamás había considerado la posibilidad de suprimir o de mitigar la ley del celibato[4].

Pío XI

La tarea de interpretación legislativa del CIC fue desarrollada básicamente durante el pontificado de Pío XI. Con todo, el papa no se permitió modificaciones fundamentales del CIC. Las normas por él promulgadas fueron dictadas por la intención sobre todo de facilitar su aplicación práctica. Una característica esencial de la actividad legislativa de Pío XI fue la implantación de amplias normas concordatarias, de las que se hablará más adelante.

En 1929 inició el papa la *Codificación del derecho de las Iglesias orientales* mediante la creación de una comisión cardenalicia presidida por Pietro Gasparri[5]. Encargó a dos nuevas comisiones, erigidas en 1930, la tarea de recopilar las fuentes del derecho de las Iglesias orientales y de elaborar los esquemas pertinentes para su codificación. La segunda de ellas fue transformada, el 17 de julio de 1935, en la *Pontificia Commissio ad redigendum «Codicem Iuris Canonici Orientalis»*[6]. De esta codificación se esperaba que, por un lado, consolidara los vínculos de las comunidades de rito oriental entre sí y, del otro, con la Iglesia latina, al tiempo

---

2. Canadá (AAS 11, 1919, 124-128), Escocia (AAS 13, 1921, 13-16), Brasil (AAS 13, 1921, 222-22), México (AAS 13, 1921, 379-382), Polonia (AAS 13, 1921, 430-432). Cf. KL. MÖRSDORF, *Das neue Besetzungsrecht der bischöflichen Stühle unter besonderer Berücksichtigung des Listenverfahrens* (= *Kölner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen* 6), Bonn, Colonia, Berlín 1933.
3. Por ejemplo, AAS 12 (1920) 120, 331-333.
4. AAS 11 (1919) 122s; 12 (1920) 33-35, 585-588.
5. AAS 21 (1929) 669.
6. AAS 27 (1935) 306-308

que facilitaba las adaptaciones jurídicas pedidas por los nuevos tiempos [7]. Mediante dos decretos, se extendía a las comunidades de rito oriental la validez de algunos cánones del CIC [8]. El motu proprio de 25 de marzo de 1938 extendía las competencias de la Congregación para la Iglesia oriental también a los católicos de rito latino del Oriente próximo.

La tardía llegada de tres cardenales americanos a la elección pontificia del año 1922 movió a Pío XI a modificar, mediante el motu proprio *Cum proxime*, de 1.º de marzo de 1922, la legislación sobre el conclave promulgada por Pío X el 25 de diciembre de 1904. En su virtud, se prorrogaba de 10 a 15 días el plazo legal para el inicio del conclave. Se concedía además al colegio cardenalicio la facultad de ampliar el plazo en tres días más, si así lo estimaban conveniente. El motu proprio fue añadido al apéndice de documentos del CIC.

Fueron numerosos los decretos del papa referentes a la organización, orden de competencias y procedimientos de los dicasterios de la Curia romana. Se acentuó la coordinación del personal de las congregaciones. La constitución *Quae divinitus*, de 27 de marzo de 1935, daba una nueva estructuración a la Sacra Penitenciaría; se remodeló igualmente, con fecha 29 de julio de 1934, la composición y los procedimientos de la *Sacra Romana Rota*. Como ampliación del c. 328 del CIC, se promulgó, el 15 de agosto de 1934, la constitución *Ad incrementum*, relativa a los prelados de la Curia romana. El motu propio *Post datam*, de 20 de abril de 1923, fijaba un formulario unitario para las facultades quinquenales de los pastores diocesanos, reintroducidas el 17 de marzo de 1922 [9]. Este formulario había sido elaborado por la congregación consistorial. Para la ejecución del c. 296 del CIC, la congregación *de Propaganda* recibió, el 8 de diciembre de 1929, la importante instrucción *Quum huic Sacrae* sobre las relaciones entre los pastores superiores de las misiones y los superiores de las órdenes religiosas. Para armonizar los estatutos de los capítulos de las catedrales y colegiatas con el derecho del CIC, la

---

7. Cf. A. Coussa, *De Codificatione canonica orientali*, en «Acta Congressus Iuridici Internationalis» IV, Roma 1937, 491-532.
8. AAS 20 (1928) 195; 26 (1934) 550.
9. Ochoa, *Leges Ecclesiae* I, 431-438.

congregación del concilio pedía a los obispos, el 25 de julio de 1923, que concedieran a sus capitulares un plazo de seis meses para proceder a las adaptaciones de sus propios estatutos. Una vez transcurrido este plazo sin haber cumplido la tarea, los propios obispos procederían a la revisión. Un considerable número de severas normas acentuó —o respectivamente reguló— la disciplina del clero, al que, en la encíclica *Ad catholici sacerdotii*, de 20 de diciembre de 1935, expuso el papa la dignidad e importancia de su misión.

La constitución *Deus scientiarum Dominus* de 24 de marzo de 1931 (junto con las *Ordinationes* de la congregación de estudios de 12 de junio de 1931) sobre las universidades y facultades eclesiásticas [10], presentaba una especie de ley fundamental de la enseñanza superior católica. Pedía la multiplicación de las facultades eclesiásticas, la elevación del nivel científico de las tesis doctorales y la mejora de la actividad y de los medios docentes. Se privaba a la congregación de estudios del derecho de otorgar títulos que le concedía el canon 256, párrafo 1, del CIC.

Con el nombre de Acción católica, suscitó Pío XI un movimiento de apostolado laico vinculado a la jerarquía. El 7 de mayo de 1923 apareció el decreto *Catholica doctrina* de la congregación de sacramentos que, en el reglamento anejo, preceptuaba minuciosamente el procedimiento que debía seguirse para la dispensa de matrimonios ratos y no consumados. La instrucción de la congregación de sacramentos sobre los escrutinios para la ordenación, de fecha 27 de diciembre de 1930, fijaba el procedimiento de comprobación que debería llevarse a cabo respecto de los candidatos al sacerdocio, para alejar del mismo a personas indignas. La instrucción de esta misma congregación, de 15 de agosto de 1936, daba, en 240 artículos, normas pormenorizadas sobre los procesos de nulidad matrimonial llevados ante los tribunales diocesanos, prolongando y ampliando el derecho fijado por el CIC.

---

10. A. BEA, *Die päpstliche Studienreform*, en StdZ 121 (1931) 401-405.

Pío XII desarrolló una extensa actividad legisladora en todos los terrenos. Sus decisiones afectaban a la sustancia misma del CIC mucho más profundamente que las adoptadas por sus predecesores. Pío XII tenía una excelente formación canonista y conocía a fondo la historia, la sistemática y el espíritu del derecho canónico. Su sentido de la responsabilidad, su capacidad de decisión y su don de saberse rodear de los mejores colaboradores se fundían para convertirle en un eximio legislador. Las leyes promulgadas por Pío XII estuvieron siempre guiadas por la intención de facilitar las tareas propias de la pastoral. De ahí su constante preocupación por valorar de forma correcta las circunstancias de tiempo y lugar. Se enfrentó animosamente con las situaciones cambiantes y concedió la debida importancia a las nuevas perspectivas. Sus leyes avanzaron por el camino de la realidad jurídica. Los indultos concedidos a diversas regiones contribuían a comprobar la eficacia de nuevas normas o preparar la modificación de las existentes para la Iglesia universal, que luego eran introducidas por sus pasos contados. Las características fundamentales de esta actividad legisladora eran la cuidadosa acomodación a las nuevas circunstancias, la apertura a nuevas evoluciones, la precaución en los cambios, la firmeza para lo fundamental y la flexibilidad para las cuestiones de procedimiento. Aunque no pocas veces las leyes dictadas por Pío XII introducían profundas modificaciones en la disciplina eclesiástica, en ningún momento despertó ni en el clero ni en los fieles la sensación de inseguridad o desconcierto. Jamás dio ni la más ligera apariencia de verse arrastrado o de actuar bajo presión. En todos los estadios se comportó de forma soberana, como dueño de la situación.

En la encíclica *Mystici Corporis*, de 29 de junio de 1943, estudiaba Pío XII las relaciones fundamentales entre la Iglesia y el derecho eclesiástico. Con síntesis feliz, describía los puntos comunes y las diferencias entre la estructura jurídica y la vida sobrenatural de la Iglesia. La encíclica es una piedra miliaria en la doctrina de la pertenencia a la Iglesia. El 8 de diciembre de 1945 promulgó la constitución *Vacantis Apostolicae Sedis*, que,

en lo esencial, se atenía a la constitución *Vacante Sede Apostolica* de Pío X, de 25 de diciembre de 1904, aunque introduciendo la modificación de que las futuras elecciones papales requerían la mayoría de dos tercios más un voto.

Pero fue sobre todo en el ámbito del derecho sacramental donde Pío XII se acreditó como legislador de talla excepcional. En la constitución *Episcopalis consecrationis*, de 30 de noviembre de 1944, esclareció la función y significado de los dos obispos participantes en la consagración episcopal. En la constitución *Sacramentum ordinis*, de 30 de noviembre de 1947, fijaba la materia y la forma de la consagración para el diaconado, el presbiterado y el episcopado. El decreto *Spiritus Sancti munera*, de 14 de septiembre de 1946, concedía a los párrocos la facultad de administrar la confirmación a los fieles de sus parroquias en grave peligro de muerte [11].

La gran encíclica *Mediator Dei*, de 20 de noviembre de 1947, tiene un considerable peso jurídico tanto respecto del sacrificio eucarístico como de la liturgia en general. La constitución *Christus Dominus* y la correspondiente instrucción de 6 de enero de 1953 regulaban el precepto del ayuno eucarístico y concedían a los responsables de la pastoral de los diversos territorios facultades para permitir la celebración vespertina de la misa. El motu proprio *Sacram Communionem*, de 19 de marzo de 1957, aportó nuevas mitigaciones del ayuno eucarístico y ampliaba la facultad de permitir las misas vespertinas.

Fueron numerosos los actos legislativos del papa y de sus órganos auxiliares referentes al derecho matrimonial. Se reguló el examen de los novios (1941), se puso en claro la jerarquía de los fines del matrimonio (1944) y se rechazó la fecundación artificial, salvo la lícita *adiuvatio naturae* (1949, 1956).

Pío XII desarrolló persistentemente el derecho litúrgico. Se reinstauró la vigilia pascual (1951), se reorganizó la liturgia de semana santa (1955), se inició la reforma del misal y del breviario (1955). En la encíclica *Musicae sacrae disciplina*, de 25 de diciembre de 1955, y en la instrucción *De Musica sacra*, de 3 de sep-

11. El decreto estuvo preparado por el indulto para Sudamérica de 30 de abril de 1929 (AAS 21, 1929, 554-557).

tiembre de 1958, se impartieron instrucciones para el canto litúrgico.

La constitución *Provida Mater Ecclesia*, de 2 de febrero de 1947, puede ser considerada en cierto modo como la *Carta Magna* de los institutos seculares. A las tres formas ya existentes de estado de perfección se le añadía una cuarta[12]. La constitución *Sponsa Christi*, de 21 de noviembre de 1950, y la correspondiente instrucción *Inter praeclara*, de 23 de noviembre del mismo año, significaron una adecuación de los monasterios femeninos a los nuevos tiempos, pero sin renunciar a ninguno de los elementos esenciales de la vida virginal y contemplativa. La constitución *Exsul Familia*, de 2 de agosto de 1952, introdujo una amplia ordenación de la pastoral de los fugitivos, expulsados y emigrantes.

Con Pío XII llegó también a su madurez la *codificación del derecho de las iglesias orientales*. Se promulgaron las siguientes secciones: el 22 de enero de 1949 el derecho matrimonial; el 6 de enero de 1950 el derecho procesal; el 9 de febrero de 1952 el derecho de las órdenes religiosas y el derecho patrimonial, así como la fijación de determinados conceptos; el 2 de junio de 1957 el derecho constitucional. No puede afirmarse que este derecho responda, en todos y cada uno de sus puntos, a las peculiaridades de las comunidades de rito oriental. Pero se estaba haciendo indispensable una cierta clarificación y unificación. De todas formas, es discutible que este derecho codificado haya logrado imponerse en el terreno de la realidad.

DESDE LA CONVOCATORIA DEL CONCILIO VATICANO II

El concilio Vaticano II fue un acontecimiento de enorme trascendencia para el derecho canónico. No entra en el tema de este capítulo la exposición de la historia del concilio. Baste con advertir aquí que la mayor parte de las declaraciones e instrucciones conciliares no hacen referencia directa a aspectos concretos del derecho vigente, sino que se trata sólo, incluso en el caso de

12. Normas ulteriores para los institutos seculares motu proprio *Primo feliciter*, de 12 de marzo de 1948, decreto de 25 de marzo de 1947; instrucción *Cum Sanctissimus*, de 19 de marzo de 1948

textos de importancia jurídica, de una especie de legislación programática básica, con destino a los legisladores eclesiásticos, a los que se invita a proceder a la modificación del derecho canónico de acuerdo con el espíritu y la letra de los textos promulgados por el concilio.

Juan XXIII

El 25 de enero de 1959 anunciaba el papa Juan XXIII una *revisión del CIC*. El 28 de marzo de 1963 creó una comisión para la reforma de dicho código, cuya presidencia ocupó, en un primer momento, el cardenal Pietro Ciriaci. Atendida la corta duración del pontificado, no eran de esperar frutos del trabajo de la comisión, sobre todo porque todas las fuerzas estaban absorbidas en la preparación y realización del concilio. Con Juan XXIII la actividad legislativa de la Santa Sede recorrió los caminos tradicionales. Ninguno de los decretos del papa o de la Santa Sede abandonó la línea de continuidad y de modificaciones cautelosas. Era cuando menos dudoso que aquellos impulsos, geniales pero imprevisibles, del pontífice, aportaran profundas modificaciones, teniendo en cuenta su talante conservador. De todas formas, sus actos legislativos carecían de un signo unitario, rehuían toda planificación y se advertía en ellos la falta de una orientación bien meditada. El sínodo de la diócesis de Roma, convocado por Juan XXIII y celebrado los días 24 al 31 de enero de 1960, discurrió por senderos estrictamente tradicionales. Todo daba a entender que quería imponer, con rigor y fuerza, la disciplina tradicional de la Iglesia.

El derecho de los obispos suburbicarios, que había provocado discusiones ya en 1910-1915, sufrió nuevas modificaciones en virtud del motu proprio *Ad Suburbicarias*, de 10 de marzo de 1961, que abrogaba el derecho opcional de los cardenales a las sedes episcopales suburbicarias, y, más concretamente, del motu proprio *Suburbicariis sedibus*, de 11 de abril de 1962. A tenor de estos documentos, los cardenales obispos carecían ya de toda jurisdicción sobre los obispados cuyos títulos ostentaban. Cada una de estas diócesis sería regida en adelante por un obispo diocesano.

El motu proprio *Cum gravissima*, de 15 de abril de 1962, declaraba que en adelante todos los cardenales diáconos deberían recibir la ordenación sacerdotal, como ya se pedía en el CIC (c. 232, párrafo 1). Esta valoración del colegio cardenalicio apenas si tenía relación alguna con el aumento del número de cardenales decidido por Juan XXIII. En la creación del 15 de diciembre de 1958 sobrepasó el papa, por vez primera, la cifra máxima fijada por Sixto V.

El motu proprio *Summi Pontificis Electio*, de 5 de septiembre de 1962, completaba la constitución *Vacantis Apostolicae Sedis* y modificaba el derecho de la elección papal en el sentido de que quedaba elegido quien alcanzara los dos tercios de los votos válidos emitidos. Sólo en el caso de que el número de cardenales presentes no fuera divisible por tres, se requeriría la mayoría de dos tercios más uno. También comenzó a plasmarse en normas jurídicas el afecto del papa por los cristianos separados. En 17 de julio de 1961 se permitió a los no católicos la obtención de títulos en las facultades de la Iglesia [13].

Pablo VI

Órganos

El peso principal de la tarea de aplicación práctica del concilio Vaticano II recayó, como es obvio, sobre la Santa Sede. En numerosas constituciones apostólicas, *motus*, decretos, instrucciones, directrices, circulares, normas y notificaciones, se ha ido difundiendo un considerable material normativo de diversa fuerza vinculante, que intenta coadyuvar a la implantación de las consignas del concilio Vaticano II [14]. Estos documentos procedían casi siempre de las congregaciones cardenalicias. Tuvieron también una destacada participación el secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos y, al principio, el consejo para la implantación de la constitución sobre la sagrada liturgia. Las conferencias

13. AfkKR 130 (1961) 485s.

14. Las normas para la ejecución de los decretos *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis*, *Perfectae caritatis* y *Ad gentes* fueron promulgadas, como una especie de ley básica, en el motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, de 6 de agosto de 1966.

y sínodos episcopales ejercieron una firme influencia en la configuración del derecho pontificio. Por el motu proprio *Finis concilio*, de 3 de enero de 1966, creó Pablo VI varias comisiones posconciliares. Se encomendó la interpretación auténtica de los decretos conciliares a la comisión central, sustituida en 1961 por la *Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II interpretandis*[15]. Esta comisión no se limitó a interpretar los documentos conciliares[16], sino también las disposiciones dictadas para su implantación. Además, también otras congregaciones interpretaron, dentro de su ámbito de competencia, los decretos del concilio y dictaron las normas pertinentes.

Los actos legislativos de la Santa Sede provocaron a su vez múltiples disposiciones de las conferencias episcopales y de los obispos para su ejecución. En varios países se celebraron sínodos diocesanos o sínodos de nuevo tipo para la implantación de las normas del concilio. El primero de ellos, conocido bajo el nombre de *concilio pastoral*[17], tuvo lugar en los Países Bajos, de 1966 a 1970, con sede en Noordwijkerhout. Participaron en él obispos, sacerdotes y laicos. Jugaron también importante papel los observadores no católicos. No se definió bien la naturaleza jurídica de la asamblea. Pero en ningún caso, las decisiones adoptadas no podían desbordar el carácter de simples recomendaciones. Este sínodo de nuevo tipo, el primero celebrado tras la conclusión del concilio Vaticano II, pretendía demostrar cómo debían realizarse y concretarse en una parte de la Iglesia las conclusiones y recomendaciones conciliares. Su objetivo principal consistía en la creación de una nueva conciencia entre los católicos holandeses. Sus seis sesiones abarcaron un extenso abanico de cuestiones, que iban desde el concepto de autoridad hasta el problema judío. Pero

15. AAS 59 (1967) 1003.

16. Por ejemplo, AAS 60 (1968) 360-363.

17. Cardenal ALFRINK, *Kirche im Umbruch*, Munich 1968; J.CHR. HAMPE, *Das niederländische Pastoralkonzil:* StdZ 181 (1968) 177-195; E. KLEINE, *Autorität im Kreuzfeuer*, Essen 1968; idem, *Welt zwischen Hunger und Heil*, Munich 1968; idem, *Primat des Gewissens*, Munich 1969; idem, *Glaube im Umbruch*, Munich 1970; idem, *Es geht um mehr als Zölibat*, Munich 1970; idem, *Ökumene auf dem Prüfstand*, Munich 1971; J. STRAUSS (dir.), *Ökumenisches Modell Holland* («Forum-Reihe» vol. 13), Gotinga - Zurich 1969; J. LORTZ, *Holland in Not*, Luxemburgo 1970; J. KERKHOFS, *El sínodo pastoral holandés como modelo de asamblea democrática*, «Concilium» 7 (1971) I, 438-442; M. SCHMAUS - L. SCHEFFCZYK - J. GIERS (dir.), *Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils*, Berlín 1972.

lo cierto es que muy a menudo sus conceptos eran confusos, su teología insuficiente y su orientación aparecía dominada por la ideología del democratismo y por la hostilidad contra el derecho canónico. Frente a algunos puntos de vista positivos, surgía toda una multitud de concepciones desviadas y hasta erróneas. En el sínodo se impuso el espíritu de un reformismo radical, que no se detenía ni ante el derecho ni ante la doctrina obligatoria de la Iglesia. Se dio curso libre a una serie de experimentos poco meditados, sin preocuparse de las consecuencias. Se introdujeron numerosas innovaciones, sin tener en cuenta la situación de la Iglesia en su conjunto. Se oscurecieron y hasta se pasaron por alto importantes artículos de fe. Para la mayoría del sínodo no parecía existir una confesión de fe obligatoria. Se reinterpretaron los conceptos de Dios y de la revelación. Muchos pasajes de las Escrituras fueron explicados en sentido que nada tenía que ver con su contenido real. Quedó totalmente deformado el concepto de la Iglesia. En la Iglesia, tal como la concebía este concilio pastoral, tenían también cabida los herejes y los incrédulos. Se negó la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia. Se redujo la función y el concepto del primado, se eliminó el magisterio eclesial, se disolvió el ministerio. La Iglesia quedó reducida a sociología y humanismo. Se negó la validez de varias normas éticas claras y precisas.

En una carta al cardenal Alfrink, de 24 de diciembre de 1969 [18], el papa expresó su preocupación ante el rumbo asumido por el concilio pastoral. De todos modos, los obispos presentes guardaron silencio, en general, frente a las actitudes absurdas o contrarias a la fe manifestadas en la asamblea. Por otra parte, el episcopado holandés quería evitar la ruptura con el papa. El concilio pastoral holandés es a la vez expresión y causa de la crisis en que se halla sumergida la Iglesia católica de Holanda y apenas ha contribuido en nada a la implantación práctica del concilio Vaticano II.

En Alemania se celebraron algunos sínodos diocesanos particulares (Hildesheim, Meissen) [19], a los que siguieron el *sínodo*

18. AAS 62 (1970) 66-69.

19. F.J. WOTHE, *Kirche in der Synode. Zwischenbilanz der Hildesheimer Diözesansynode*, Hildesheim 1968; G. MAY, *Bemerkungen zu dem Rätesystem in der Diözese*

conjunto de los obispados de la república federal de Alemania[20], y el *sínodo pastoral de la república democrática de Alemania*[21]. Sus períodos de sesiones se prolongaron desde el año 1971 (respectivamente 1973) hasta el 1975. La primera asamblea del sínodo conjunto adolecía de graves defectos estructurales[22]. Su estatuto comenzaba por ignorar que la conferencia episcopal no tiene ninguna competencia para dictar leyes sobre todos los temas eclesiásticos, sino sólo para aquellos que la Santa Sede le hubiese encomendado. En el ámbito de la legislación referente a las iglesias particulares en el que la conferencia episcopal no tenía ninguna competencia, el sínodo sólo tenía validez en la medida en que cada obispo diocesano hiciese suyas las propuestas sinodales. Ninguna mayoría, por importante que fuese, podía obligar a los obispos concretos a la aceptación de las normas aprobadas. Además, el sínodo partía ya de una mala concepción de principio. No estaban bien delimitadas las funciones dentro de la asamblea. En sus tareas legislativas tomaron parte sacerdotes y laicos, encubriéndose así el hecho de que en la Iglesia el poder legislativo es competencia exclusiva, en virtud de su propio derecho, de los pastores supremos y que la misión de sacerdotes y laicos es meramente consultiva.

Más satisfactoria fue la estructura del sínodo pastoral de las

---

Meissen nach den Dekreten I und II der Diözesansynode des Jahres 1969, en TThZ 80 (1971) 308-315.

20. Estatuto de 11 de noviembre de 1969, AfkKR 138 (1969) 544-556; decreto de la congregación para los obispos de 14 de febrero de 1970, confirmando el estatuto del sínodo conjunto de los obispados de la república federal de Alemania: ibid 139 (1970) 150s; carta pastoral del 16 de febrero de 1970: ibid., 139 (1970) 177-182; notificación de la conferencia episcopal alemana de 22 de septiembre de 1970, referente al reglamento del sínodo conjunto de los obispados de la república federal de Alemania: ibid., 139 (1970) 526-538. Desde 1970 se publica la revista «Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland». Cf. M. PLATE, *Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung*, Friburgo - Basilea - Viena 1975; *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüusse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe*, Friburgo - Basilea - Viena 1976.

21. Estatuto de la primavera de 1972, AfkKR 141 (1972) 538-543; orden de las votaciones de 1.º de septiembre de 1972: boletines eclesiásticos de los obispados y los comisariados arzobispales o episcopales del territorio de la república democrática Alemana, edición del obispado de Meissen 21 (1972) 33-35.

22. W. AYMANS, *Synode 1972. Strukturprobleme eines Regionalkonzils*, en AfkKR 138 (1969) 363-388; id., *Ab Apostolica Sede recognitum Erwägungen zu der päpstlichen Bestätigung des Statutes für die «Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland»*, ibid., 139 (1970) 405-427; id., *Synodalstatut — Kritik einer Verteidigung*, ibid. 140 (1971) 136-146.

circunscripciones jurídicas de la república democrática de Alemania. En él, y a tenor de sus estatutos, no tomaron parte en las votaciones todos los asistentes a la conferencia de ordinarios. Se mantenían así las diferencias esenciales entre pastores superiores y súbditos, y entre la actividad legislativa y la consultiva.

El sínodo conjunto publicó numerosos y voluminosos informes sobre la participación de los laicos en la predicación, las tareas y objetivos de la enseñanza religiosa, la administración y recepción de los sacramentos, la significación y configuración del culto, las metas de apostolado de los jóvenes, las obligaciones de la Iglesia respecto de los trabajadores extranjeros, sus funciones en el ámbito de la formación, el puesto de las comunidades religiosas en la Iglesia, las estructuras y servicios de la pastoral, la protección de los derechos de los individuos dentro de la Iglesia y la corresponsabilidad de todos los fieles en la misión eclesial. Casi siempre tienen un valor meramente declamatorio, aunque a veces afectan en profundidad a la estructura de las comunidades.

En Austria, casi todos los obispados tuvieron sus propios sínodos. La Santa Sede permitió la entrada de laicos, bajo la condición de que en las comisiones y en las asambleas plenarias los sacerdotes constituyeran la mayoría absoluta [23]. Todas las diócesis del país se congregaron en el «proceso sinodal austríaco», que no fue un sínodo propiamente dicho. La asamblea tomó una gran parte de sus elementos del estatuto y del reglamento del sínodo alemán [24]. Sus conclusiones sólo tenían valor de recomendaciones hechas a la conferencia episcopal. En Suiza alternaron sesiones de los sínodos diocesanos con reuniones de la asamblea plenaria suiza [25].

---

23. *Leben und Wirken der Kirche von Wien. Handbuch der Synode 1969-1971*, Viena 1972; *Im Dienst an den Menschen. St. Pöltner Diözesansynode 1972*, St. Pölten sin fecha, AfkKR 138 (1969) 172s.

24. Estatuto del procedimiento del sínodo austríaco en OAfKR 24 (1973) 249-252

25. Estatuto base para los sínodos diocesanos: OAfKR 23 (1972) 112-115; J. AMSTUTZ, *Zu den ecclesiologischen Grundlagen der Synode 72*, «Schweizerische Kirchenzeitung» 12 (1971) 181s; W. KÜNZLE - J. MEILI - J. GÄHWILER, *Was kann die Synode? Ein theologischer Bericht*, Olten - Friburgo de Brisgovia 1972; J.G. FUCHS, *Neuere Entwicklungen des Katholischen Kirchenrechts auf Schweizer Boden*, OAfKR 23 (1972) 163-194; I. FÜRER, *De Synodis dioecesanis in Helvetia*, «Periodica» 62 (1973) 143-148; *Liebe - Sexualitat - Ehe. Die Synode zum Thema. Zusammengestellt und kommentiert von H. Camenzind-Weber*, Zurich - Einsiedeln - Colonia 1975.

Pablo VI, las conferencias episcopales y cada uno de los obispos particulares se enfrentaban con la tarea de poner en práctica el concilio Vaticano II. La transformación de las indicaciones y los deseos del concilio en normas de aplicación concreta chocaba con varias dificultades. En primer lugar, no pocas de las afirmaciones conciliares utilizaban —en razón de su lenguaje «pastoral»— expresiones poco claras y, por ende, discutidas. Por otra parte, la evolución de la Iglesia había desbordado de hecho al concilio en varios aspectos. Finalmente, faltaba de ordinario una voluntad unitaria y unificadora, indispensable para una legislación sólida y compacta. La Iglesia se hallaba inmersa en una crisis de dirección, de la que derivaban notables inconvenientes para su actividad legisladora[26]. Todo ello ha hecho que la evolución jurídica haya sido, después del concilio Vaticano II, radicalmente diferente de la de épocas precedentes. Ha desaparecido aquella tradicional reserva y precaución frente a las innovaciones y modificaciones. Se llevan a cabo transformaciones decisivas, y hasta revolucionarias, con gran rapidez y sin preparación, a menudo incluso bajo un ropaje insignificante. La celeridad con que en la etapa posconciliar se han dictado normas no ha sido beneficiosa ni para la calidad ni para la estabilidad de las mismas. No raras veces se registran contradicciones dentro de una misma ley, o respecto de otras de rango superior, o entre leyes que se siguen en rápida sucesión. Los errores y las omisiones hacen que las correcciones sean necesarias. Las modificaciones jurídicas se acumulan, de suerte que los miembros de la Iglesia se sienten dominados por una creciente inseguridad. El material jurídico ha crecido hasta grados inconmensurables, y ya ni siquiera los especialistas son capaces de dominarlo. Ciertamente esta enorme produc-

26. H. HEIMERL, *Einige formale Probleme des postkonziliaren allgemienen Rechtes*, en OAfKR 24 (1973) 139-159, G. MAY, *Bemerkungen zu der kirchlichen Gesetzgebung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil unter besonderer Berücksichtigung von Liturgie und Kirchenmusik*, en H. LONNENDONKER (dir.), *In Caritate et Veritate. Festschrift für Johannes Overath*, Sarrebruck 1973, 67-99, C.G. FÜRST, *Die kirchliche Gesetzgebung seit 1958 oder Zur Kunst der Gesetzgebung*, en H. HEINEMANN - H. HERMANN - P. MIKAT (dir.), *Diaconia et Ius. Festgabe für Heinrich Flatten zum 65. Geburtstag, dargebracht von seinen Freunden und Schülern*, Munich - Paderborn - Viena 1973, 287-301.

ción de normas no es sólo consecuencia del concilio Vaticano II, sino también síntoma de los fenómenos de crisis en la Iglesia en casi todos los campos y en la mayoría de los países. La tendencia de la legislación se orienta de ordinario hacia la adaptación y la mitigación. Adaptación no tanto a unas situaciones modificadas, cuya configuración no está ya en manos de la Iglesia, sino a una mentalidad transformada, por ejemplo, a la ideología de igualdad o la onda de democratización. Mitigación no de cargas que ya no hay que soportar, sino de deberes cuyo cumplimiento exige esfuerzo moral y capacidad de superación, respecto por ejemplo del ayuno eucarístico o del deber de oír misas los días festivos.

Ha aumentado la confianza del legislador en la capacidad de determinación de los hombres. Se pide un mayor sentido de responsabilidad. Las normas de la Iglesia dejan libertad sobre ciertos temas; son más amplias y generosas. Se extiende cada vez más el ámbito de acción de las instancias inferiores en determinados aspectos hasta ahora reservados a las instancias superiores. Se conceden con creciente generosidad facultades a los obispos, los párrocos y hasta a los coadjutores. Se amplían cada vez más los poderes de jurisdicción de los seglares [27]. No pocas veces se legisla por motivos extrínsecos, no en razón de la realidad objetiva y, sobre todo, con la intención de permitir que grupos poderosos hagan su voluntad. Anticipándose a la presión de los obispos, que habían adquirido en el concilio conciencia de su importancia, Pablo VI les concedió, mucho antes de que se promulgara el decreto sobre los obispos, nuevas facultades mediante el motu proprio *Pastorale munus*, de 30 de noviembre de 1963 [28]. El secretario general del concilio Vaticano II dio a conocer verbalmente, el 21 de noviembre de 1964, la unificación de las dispensas otorgadas respecto del precepto del ayuno eucarístico [29]. En no pocos casos, se han arrancado las modificaciones jurídicas en toda regla. Prescindiendo de la postura de ciertos teólogos, algunos círculos de sacerdotes y laicos han comenzado por introducir las prácticas

27. Por ejemplo en motu proprio *Causas matrimoniales*, de 28 de marzo de 1971, v. par. 1, en AAS 63 (1971) 441-446, aquí 443.

28. KL. MÖRSDORF, *Neue Vollmachten und Privilegien der Bischöfe*, en AfkKR 133 (1964) 82-101.

29. AfkKR 133 (1964) 428.

y los textos que deseaban, enfrentando así a los obispos con los hechos consumados. Este procedimiento ha sido utilizado muchas veces, sobre todo en el ámbito de la liturgia. En numerosos casos, los obispos, a veces tras alguna pequeña resistencia, han tenido que ceder y elevar a la categoría de ley, o pedir a la Santa Sede que lo haga, procedimientos, conductas y textos introducidos de forma arbitraria.

Otra de las características de este tipo de actividad legislativa es la intención de satisfacer los deseos o la presión de los no católicos. El ecumenismo católico proclamado por el concilio se ha convertido en caprichoso motivo de numerosas modificaciones jurídicas, por ejemplo respecto de los matrimonios mixtos, de la *Communicatio in sacris* y de la recepción de los sacramentos. Se presta a muchas dudas la convivencia con el protestantismo en el campo de la liturgia y del derecho sacramental, que afecta al ámbito más íntimo de la vida de la Iglesia. Numerosos documentos postconciliares afirman que lo único que pretenden es seguir las indicaciones del concilio, pero esta pretensión debe someterse a más cuidadosa comprobación, porque o bien las declaraciones programáticas del concilio son demasiado imprecisas o bien las normas postconciliares se mantienen alejadas de la voluntad claramente comprobable del concilio [30]. Así, por ejemplo, respecto del *sistema de consejos* introducido en las diócesis alemanas, se ha podido demostrar, desde diversos puntos de vista, que está en contradicción con las instrucciones e indicaciones conciliares [31].

Los sínodos particulares intentan introducir en la vida de la Iglesia, por el camino de las legislaciones particulares, todas aquellas cosas que no tenían la menor posibilidad de ser aceptadas en

30. Por ejemplo, M. PLSENDORFER, *Zur Ausführungsgesetzgebung der Oesterreichischen Bischofskonferenz zum MP «Matrimonia mixta»*, en OAfKR 23 (1972) 16-33; R. POTZ, *Pastoralrat und Domkapitel. Überlegungen zur Stellung bischöflicher Beratungsorgane*, ibid. 69-96; G. LUF, *Allgemeiner Gesetzeszweck und Iusta Causa Dispensationis (Anmerkungen zu einem aktuellen Problem)*, ibid., 97-106.

31. KL. MÖRSDORF, *Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von Laienräten in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland*, en AfkKR 138 (1969) 461-509; G. MAY, *Das Verhältnis von Pfarrgemeinderat und Pfarrer nach gemeinen Recht und nach Mainzer Diözesanrecht*, en H. HEINEMANN - H. HERRMANN - P MIKAT (dir.), *Diaconia et Ius. Festgabe für Heinrich Flatten zum 65. Geburtstag*, Munich - Paderborn - Viena 1973, 205-225; H. SOCHA, *Mitverantwortung gleich Mitentscheidung?*, en AfkKR 142 (1973) 16-70.

el concilio Vaticano II. Daremos algunos ejemplos: la confirmación debe ser administrada, cada vez con mayor frecuencia, por personas que no tienen la dignidad episcopal. Las celebraciones penitenciales comunitarias tienen carácter sacramental. Los divorciados que han contraído nuevo matrimonio deben ser admitidos a la comunión. Debe suprimirse el impedimento matrimonial de la diferencia de religión, así como la forma canónica obligatoria para contraer matrimonio. Debe permitirse la participación de los católicos en la celebración de la cena protestante. Se exige además la admisión de hombres casados al sacerdocio, la readmisión en las tareas ministeriales de los sacerdotes casados, debe estudiarse la posibilidad de conferir a las mujeres la ordenación sacerdotal.

En el tema de los contraceptivos, algunas afirmaciones sinodales muestran un claro distanciamiento respecto de la doctrina moral obligatoria de la Iglesia. Respecto de estos errores y de otros muchos defectos de considerable importancia, el juicio que debe emitirse sobre los sínodos del espacio germanoparlante sólo puede ser el siguiente: han contribuido a aumentar la confusión en la Iglesia. No se ha abordado, ni muchos menos resuelto, la tarea más decisiva y urgente de consolidar la fe e intensificar la piedad. Muchas de las conclusiones de los sínodos no han servido para traducir a la práctica las consignas del concilio, sino que han chocado contra ellas o las han ignorado. Y cuando quieren poner en práctica el concilio, se saltan a menudo el eslabón intermedio de las normas para su implantación, válidas para la Iglesia universal. En todo caso, las sesiones sinodales se anticipan al derecho del CIC revisado. En el problema de la *predicación de los laicos*, la Santa Sede tuvo que censurar, en fecha posterior, la violación del derecho vigente en la totalidad de la Iglesia [32]. Y, sin embargo, fue justamente esta propuesta la primera que entró en vigor, una vez que la Santa Sede abandonó su resistencia [33]. Es posible que se actuara con la intención de establecer una serie de hechos

32. «Deutsche Tagepost», n.º 3, del 5-6 enero de 1973, p. 1s; «Klerusblatt» 53 (1973) 5-7, 288. Para entonces, se había publicado ya en AfkKR 139 (1970) 578s, el decreto de la conferencia episcopal alemana de 18 de noviembre de 1970 sobre el permiso de predicar concedido a los laicos.

33. Decreto sobre la participación de los laicos en la predicación, de 4 de enero de 1973 («Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising», n.º 162 [1974] 282-292).

ante los que el legislador de la Iglesia universal no podía cerrar los ojos.

La gran importancia de los sínodos radica en que actúan como factores configuradores de opinión y, además, en el sentido de desmontar los vínculos dogmáticos, éticos y jurídicos. La vida práctica ha seguido muy de cerca las perspectivas que se perfilaban en los sínodos, sin preocuparse de su oposición al derecho vigente. El supuesto carácter pastoral de muchos documentos, que tienen la pretensión de ser normas jurídicas perfectamente aplicables, no permite muchas veces ver su valor normativo y abre así las puertas a una peligrosa inseguridad jurídica. Muchos de los votos enunciados por los mencionados sínodos no tienen ninguna aplicación para la evolución del derecho canónico, bien porque aparecen formulados en términos demasiado imprecisos o porque ignoran la realidad

Es de gran importancia para la evolución del derecho canónico la decisión del concilio Vaticano II de convertir las conferencias episcopales en auténticas instancias jerárquicas entre cada uno de los obispos y la Sede Apostólica. Sus competencias legislativas están experimentando una constante ampliación. Llegaba así a su fin el proceso de centralización y unificación del derecho impulsado por la Santa Sede, iniciado ya en el siglo XIX y proseguido hasta mediados del siglo XX. En el momento actual, asistimos a un proceso de signo inverso. El derecho se hace cada vez más particular. Adquieren creciente peso las peculiaridades de las iglesias nacionales, que a veces son conscientemente cultivadas y fomentadas. La inserción de círculos de personas cada vez más amplios en los procesos legislativos retrasa la promulgación de las normas y reduce a su nivel mínimo casi todos los proyectos. Es notoria la incapacidad de la mayoría de los miembros de los sínodos de nuevo tipo para el estudio y resolución de los problemas planteados. Los legisladores particulares pasan a menudo por alto la distribución de competencias y la jerarquía de las normas. Los mencionados sínodos se consideran competentes en casi todos los ámbitos de la vida eclesial y penetran en zonas de la Iglesia universal en las que les está prohibida la entrada.

El concilio Vaticano II estuvo marcado por el signo de la *revalorización del ministerio episcopal*. La palanca de esta empresa fue el *principio de la colegialidad*, según el cual, son portadores de la autoridad suprema sobre la totalidad de la Iglesia tanto el papa como también —siempre en unión y armonía con el papa— el colegio de los obispos. El episcopado solicitó y consiguió el derecho a participar, también fuera de los períodos de celebración de concilios ecuménicos, en las tareas de gobierno de la Iglesia universal. El papa accedió a este deseo desde un doble punto de vista. En primer lugar, con ocasión de la apertura del cuarto período de sesiones del concilio Vaticano II, el 14 de septiembre de 1965, anunció a los sorprendidos padres la creación de un *sínodo de obispos*. Al día siguiente se proclamaba en el aula conciliar el motu proprio *Apostolica solicitudo*[34].

El sínodo de los obispos es una institución central de la Iglesia, que representa al episcopado mundial. En razón de su misma esencia se trata de una institución permanente, aunque sólo se reúne bajo invitación expresa. Sus funciones son básicamente consultivas, si bien cuando el papa así se lo pide, puede también adoptar decisiones, siempre sujetas a la confirmación pontificia. El sínodo debe fomentar la unión y colaboración entre el papa y los obispos, acumular y proporcionar informaciones, conferir unidad a las cuestiones doctrinales y a los procesos internos de la Iglesia y emitir su parecer respecto de los temas propuestos en el orden del día. Son competencia del papa la convocatoria, confirmación de los miembros elegidos, preparación de los temas a tratar y promulgación del reglamento, así como la presidencia de la asamblea. La mayoría de sus miembros son los representantes de las conferencias episcopales. Pertenecen también al sínodo los supremos pastores de las iglesias orientales, superiores de ór-

34. AAS 57 (1966) 775-780. Sobre este tema: reglamento de Pablo VI para el sínodo episcopal, de 8 de diciembre de 1966, en AAS 59 (1967) 91-103; notificación del Consejo para los asuntos públicos de la Iglesia, de 8 de agosto de 1960, sobre la revisión del *ordo* para los sínodos episcopales, en AAS 61 (1969) 525-539; notificación del Consejo para los asuntos públicos de la Iglesia, de 20 de agosto de 1971, sobre modificaciones del *ordo* para los sínodos episcopales, en AAS 63 (1971) 702-704. Cf. Kl. Mörsdorf, *Synodus Episcoporum*, en AfkKR 135 (1966) 131-136.

denes religiosas, presidentes de los dicasterios de la Curia romana y los obispos, sacerdotes y religiosos nombrados por el papa para cada caso. Además, el motu proprio *Pro comperto sane*, de 6 de agosto de 1967, establecía que en adelante serían *miembros de pleno derecho de las congregaciones de la Curia romana* siete obispos diocesanos, que tomarían parte en las sesiones plenarias de las mismas. Junto con el motu proprio *De episcoporum muneribus*[35], de 15 de junio de 1966, promulgado en aplicación del decreto *Christus Dominus* sobre el ministerio pastoral de los obispos, y en virtud del cual se les concedía la facultad de dispensar, en casos particulares, de todas las leyes generales de la Iglesia, y con la eliminación de la inamovilidad fundamental de los párrocos (motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, n.º 20), parecía haberse dado satisfacción a los deseos de los obispos.

La acentuación de la colegialidad de los obispos se da la mano con la disminución de la importancia del *colegio cardenalicio*. Ya con fecha 28 de abril de 1964 se había suprimido la dignidad de cardenal protector de los monasterios y conventos[36]. Teniendo en cuenta y valorando en sus justos términos la peculiar posición y la sensibilidad de los patriarcas orientales, decretó Pablo VI, en el motu proprio *Ad purpuratorum Patrum*, de 11 de febrero de 1965, que todos los miembros del colegio cardenalicio deberían pertenecer al *ordo Episcopalis*. El motu proprio *Sacro Cardinalium consilio*, de 26 de febrero de 1965, determinó que el decano y vicedecano del colegio cardenalicio deberían elegirse de entre los obispos suburbicarios. Constituyó un duro golpe para el Sacro Colegio el motu proprio *Ingravescentem aetatem*, de 21 de noviembre de 1970, en el que se establecía que, una vez cumplidos los 80 años de edad, los cardenales debían abandonar sus cargos curiales y perdían el derecho a ser electores en el conclave[37].

Las primeras acciones encaminadas a la reforma de la Curia

---

35. Sobre este tema: motu proprio *Episcopalis potestatis*, de 2 de mayo de 1967, sobre ampliación de las facultades concedidas por el derecho común a los obispos de las iglesias orientales para otorgar dispensas, AAS 59 (1967) 385-390. Cf. J. LEDERER, *Die Neuordnung des Dispensrechtes*, en AfkKR 135 (1966) 415-443.

36. AfkKR 134 (1965) 499.

37. W.M. PLÖCHL, *Der alte Kardinal und das Recht*, en U. MOSIEK - H. ZAPP (dirs.), *Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram* («Sammlung Rombach», serie nueva, vol. 15), Friburgo de Brisgovia 1972, 159-170.

romana, deseada por el concilio, se registraron en el *Santo Oficio.* El papa intentó salir al paso de los ataques contra esta congregación, algunos de ellos lanzados en la misma aula conciliar, primero con el motu proprio *Integrae servandae*, de 7 de diciembre de 1967, en el que se fijaba otra denominación y otro campo de actividad para el dicasterio y se preveía, además, una nueva reglamentación de los procedimientos de sus dirigentes. Siguieron otras iniciativas. El 14 de junio de 1966 se declaraba abolido el *Index Librorum prohibitorum* y el 15 de noviembre de 1966 corría la misma suerte la prohibición de libros a que hace referencia el canon 1399 [38]. No mucho después se le añadió a la congregación para la doctrina de la fe una comisión de teólogos de diversos países [39]. El 15 de agosto de 1967, la constitución *Regimini Ecclesiae Universae* reorganizaba la Curia romana, siguiendo los deseos expresados en el concilio. En adelante, la Curia sería órgano de representación y ayuda del papa, y no se la supeditaba al episcopado, como habían deseado algunos obispos. De todas formas, se introdujo toda una serie de modificaciones en la estructura y en la actividad de la Curia. En adelante, el papa no era ya el dirigente de algunas congregaciones; no está ya también en ellas, sino sólo por encima de ellas. Se consolidaba la posición del cardenal secretario de Estado y se preveía una mejor comunicación y coordinación de cada una de las congregaciones. El secretariado de Estado recibía el encargo de garantizar una estrecha vinculación de los dicasterios de la Curia romana entre sí y con el papa. El cardenal secretario podía convocar a los cardenales presidentes de los diferentes dicasterios para celebrar sesiones comunes. Se creaban de nueva planta o se confirmaban un número de cargos y concretamente los secretariados para los cristianos no católicos, para las religiones no cristianas y para los no creyentes, así como la oficina de estadística. Desaparecía la Dataría. Se trasladaba al Consejo para los asuntos públicos de la Iglesia la competencia entre la Iglesia y los diferentes Estados. En el futuro, los cargos de los miembros de las congregaciones tendrían una duración de

38. G. May, *Die Aufhebung der kirchlichen Bücherverbote*, en K. Siepen - J. Weitzel - P. Wirth (dirs.), *Ecclesia et Ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag*, Munich - Paderborn - Viena 1968, 547-571.

39. Estatutos provisionales de la congregación para la doctrina de la fe, de 12 de julio de 1969, relativos a la comisión teológica, en AAS 61 (1969) 540s.

cinco años; transcurrido este período de tiempo, se requería nuevo nombramiento, norma que difícilmente podía estimular el espíritu de responsabilidad y la independencia de las opiniones. Los funcionarios de las congregaciones se eligirían en adelante de entre diversos pueblos, a tenor de sus conocimientos y de su experiencia pastoral. Se cultivaría el contacto con los obispos y se tendrían en cuenta sus puntos de vista. Un detallado reglamento regula los procedimientos que deben seguirse en la Curia.

La organización de la Curia romana establecida por la constitución *Regimini Ecclesiae* sufrió muy pronto nuevas modificaciones. La constitución *Sacra Rituum Congregatio*, de 8 de mayo de 1969, desdoblaba la congregación de ritos y creaba una nueva congregación para la liturgia. Pero la constitución *Constans nobis Studium*, de 11 de junio de 1975, la suprimía de nuevo y la unía a la congregación de sacramentos para formar la nueva «congregación para los sacramentos y la liturgia». El motu proprio *Quo aptius*, de 27 de febrero de 1973, disolvía la cancillería apostólica y trasladaba sus competencias a la secretaría de Estado. La instrucción del cardenal secretario, de 4 de febrero de 1974, relativa a la obligación de guardar secreto sobre los procesos de la Santa Sede en curso de tramitación, deja entrever que la crisis que padece la Iglesia no se detiene ante la Curia romana.

El motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, de 24 de junio de 1969, daba una nueva descripción de las tareas confiadas a los *enviados* y legados papales [40]. La ley creaba una diferencia más acusada respecto de los representantes diplomáticos de la Santa Sede y tenía más en cuenta las circunstancias excepcionales de algunos países. Se fijaba como deber supremo de los legados la misión de fomentar la unión de los obispos con el papa. El 25 de marzo de 1972 el consejo para los asuntos públicos de la Iglesia dictaba una orden para la exploración y nombramiento de candidatos al episcopado en la Iglesia latina [41].

Acogiéndose a afirmaciones relativamente vagas del concilio Vaticano II, se ha creado, sobre todo en los países germanoparlan-

---

40. W.M. PLÖCHL, *Das neue päpstliche Gesandtschaftsrecht*, en OAfKR 21 (1970) 115-129.

41. T.G. BARBERENA, *Nuevas normas sobre nombramientos de obispos* (texto y comentario), en «Revista Española de Derecho Canónico» 28 (1972) 657-682.

tes, un inmenso aparato de *consejos* en todos los niveles de la actividad eclesial, desde las parroquias hasta la conferencia episcopal. Estas instituciones actúan en el ámbito parroquial incluso por encima de los pastores consagrados. A tenor de una declaración de la congregación para el clero, en el futuro el senado del obispo no es ya el capítulo catedralicio, sino el consejo presbiteral [42]. Se han promulgado numerosos decretos con la intención de impulsar la renovación de los monasterios o con la finalidad de ayudarlos a superar las críticas circunstancias a que se ven sujetos [43]. Se han dictado asimismo amplios complejos normativos para la aplicación de la constitución sobre la liturgia del concilio Vaticano II, empezando por el motu proprio *Sacram Liturgiam*, de 25 de enero de 1964, y pasando por las instrucciones de 26 de septiembre de 1964, 23 de noviembre de 1965, 4 de mayo de 1967, 25 de mayo del mismo año, 29 de mayo de 1969, 5 de septiembre de 1970 y otros numerosos decretos y normas, hasta la circular sobre los prefacios de 27 de abril de 1973, sin que se acierte aún a ver el final de toda esta producción de normas.

Se han presentado nuevos textos para la liturgia y nuevos *Ordines* para la administración de los sacramentos. La constitución *Missale Romanum*, de 3 de abril de 1969, promulgó el misal romano modificado. Ya desde 1965 estaba en vigor la norma de que las misas vespertinas del sábado servían para cumplir el precepto de oír misa el domingo. Se ha extendido cada vez más la práctica de las concelebraciones y de la comunión bajo las dos especies [44]. La instrucción de la congregación de sacramentos *Immensae caritatis*, de 29 de enero de 1973, concedía a los laicos la facultad de distribuir la comunión, ampliaba el número de casos en que se permite comulgar dos veces en el mismo día y mitigaba aún más el precepto del ayuno eucarístico. En determinadas condiciones, puede permitirse la comunión de los no católicos en las Iglesias católicas, a tenor de lo dispuesto en la instrucción del secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos de 1.º de junio de 1972. El motu proprio *Firma in traditione*, de 13

42. H. MÜLLER, *Der Priesterrat als Senat des Bischofs*, en OAfKR 24 (1973) 4-17.

43. Por ejemplo, el escrito apostólico de exhortación *Evangelica testificatio*, de 29 de junio de 1971; decretos de 4 de junio y 8 de diciembre de 1970 y 2 de febrero de 1972; la declaración de 4 de junio de 1970.

44. AAS 57 (1965) 410-412; 64 (1972) 561-563.

de junio de 1974, establecía una nueva regulación sobre el estipendio de las misas. El motu proprio *Sacrum Diaconatus Ordinem*, de 18 de junio de 1967, creó la base legal para la reintroducción del diaconado permanente en la Iglesia latina. Dado que también se preveía la consagración diaconal de hombres casados de edad madura, se producía la primera ruptura de la ley del celibato. Por el motu proprio *Ministeria quaedam*, de 15 de agosto de 1972, se abolían las órdenes menores y el subdiaconado. En su lugar aparecían los «ministerios» de los lectores y acólitos, que también podían ser desempeñados por laicos, aunque no tuvieran la intención de abrazar el estado sacerdotal. El motu proprio *Ad pascendum*, de 15 de agosto de 1972, vinculaba la entrada en el estado sacerdotal con la recepción de la consagración para el diaconado.

El 17 de febrero de 1966 se promulgaba la constitución *Paenitemini*, que suavizaba considerablemente la disciplina penitencial, sobre todo respecto de los ayunos. Un decreto de la congregación para la liturgia, de 2 de diciembre de 1973, establecía un nuevo *ordo* penitencial. La constitución *Sacram Unctionem Infirmorum*, de 30 de noviembre de 1973, daba una nueva regulación al sacramento de la unción de los enfermos, antes llamado extremaunción. Ya el 18 de marzo de 1966, la instrucción *Matrimonii sacramentum* había mitigado la legislación sobre matrimonios mixtos. El decreto *Crescens matrimoniorum*, de 22 de febrero de 1967, suprimía la sanción de nulidad para los matrimonios entre católicos y no católicos de rito oriental que no habían sido celebrados bajo la debida forma canónica. El motu proprio *Matrimonia mixta*, de 31 de marzo de 1970, fue un nuevo retroceso frente a las presiones protestantes, y, por vez primera en la historia de la regulación pontificia de los matrimonios mixtos, se renunciaba a la cláusula que garantizaba la educación católica de los hijos de estos matrimonios. Se ha observado, con razón, que, al promulgar esta ley, el papa se hallaba «sometido a coacción»[45]. La instrucción del Santo Oficio de 5 de julio de 1963 permitía en principio la incineración a los católicos. El motu proprio *Pastoralis migratorum cura*, de 15 de agosto de 1969, regulaba de nuevo la pastoral de los emigrantes.

---

45. KL. MÖRSDORF, *Matrimonia mixta*, en AfkKR 139 (1970) 349-404.

Fueron numerosos los reglamentos de procedimientos reelaborados o creados de nueva planta. El motu proprio *Sanctitas clarior*, de 19 de marzo de 1969, reorganizaba los procesos de beatificación y canonización. Ante la crisis del celibato sacerdotal, cada vez más extensa y poderosa, Pablo VI insistió en este punto en la encíclica *Sacerdotalis Caelibatus*, de 24 de junio de 1967[46]. El creciente número de secularizaciones de sacerdotes movió a la congregación para la doctrina de la fe a dictar, el 13 de enero de 1971, nuevas normas para la tramitación de los procesos de reducción de los ordenados *in sacris* al estado laical[47]. Para la ejecución del motu proprio *Integrae servandae*, la congregación para la doctrina de la fe publicó, el 15 de enero de 1971, un reglamento que establecía el proceso que debe seguirse en la comprobación de las opiniones doctrinales. El motu proprio *Causas matrimoniales*, de 28 de marzo de 1971, fijaba normas para la aceleración de los procesos matrimoniales en la Iglesia latina. Idéntica misión tenía, respecto de las iglesias orientales, el motu proprio *Cum matrimonialium*, de 8 de septiembre de 1973. La instrucción de la congregación para los sacramentos, de 7 de marzo de 1972, mejoraba las normas establecidas en los procesos para la comprobación de *no consumación del matrimonio*. El decreto de la congregación para la doctrina de la fe de 19 de marzo de 1975 reglamentaba de nuevo la *censura de libros*. En adelante sólo quedaban obligados a someterse a la censura las ediciones y traducciones de la Sagrada Escritura, los libros litúrgicos y sus traducciones, los catecismos y obras teológicas doctrinales. No obstante, se aconsejaba a los clérigos diocesanos y a los miembros de órdenes religiosas solicitar el permiso de sus obispos o de sus superiores para la publicación de obras relacionadas con la religión o con la moral.

Se venía pidiendo con creciente insistencia la creación de un *tribunal competente para los actos administrativos*. La Santa Sede escuchó la petición desde un doble punto de vista. En el marco

---

46. AAS 59 (1967) 657-697. Cf. también la carta de PABLO VI al cardenal secretario de Estado, Villot, de 2 de febrero de 1970, sobre el celibato, a la vista de las discusiones suscitadas en Holanda, en AAS 62 (1970) 98-103.

47. AAS 63 (1971) 303-308. Sobre este tema: declaración de la congregación para la doctrina de la fe, de 26 de junio de 1972, interpretando el decreto para la aplicación del procedimiento de reducción al estado laical, en AAS 64 (1972) 641-643. Cf. F. ROMITA, *La perdita dello stato clericale*, en «Monitor Ecclesiasticus» 97 (1972) 128-136.

de la reforma de la Curia, se encomendaron al supremo tribunal de la Iglesia, la signatura apostólica, las tareas propias de un tribunal administrativo eclesial. Para atenderlas, se creó una segunda sección de dicha signatura, ante la que puede interponerse recurso cuando el acto administrativo impugnado ha sido dictado por un dicasterio de la Curia romana o cuando dicho acto viola alguna ley. La signatura apostólica no ofrece protección jurídica contra las medidas dictadas por órganos eclesiásticos de inferior rango. Entre 1970 y 1972 se estudiaron algunos proyectos para la creación de tribunales administrativos competentes para los restantes niveles eclesiásticos. Mientras que el primer esquema preveía tres tipos de recursos jurídicos contra actos administrativos onerosos (recurso a los superiores jerárquicos, recurso al tribunal administrativo, querella ante el tribunal ordinario), el segundo esquema prescindía de la posibilidad de presentar querella ante estos últimos tribunales. Aún no se ha promulgado un motu proprio sobre la materia [48].

El 1.º de octubre de 1975, promulgaba Pablo VI, en la constitución apostólica *Romano Pontifici Eligendo*, una nueva regulación de la elección pontificia. Ya el 5 de diciembre de 1973 había planteado el propio papa la cuestión de si no sería aconsejable ampliar el círculo de electores para las elecciones de nuevo pontífice, de modo que tomaran parte en ellas, además del colegio cardenalicio, los patriarcas de las Iglesias orientales y los miembros del consejo del secretariado general del sínodo de obispos. Con todo, la men-

---

48. *Normae Speciales in Supremo Tribunali Signaturae Apostolicae ad experimentum servandae post Constitutionem Apostolicam Pauli PP. VI Regimini Ecclesiae Universae*, Ciudad del Vaticano 1968; R.A. STRIGL, *Kritische Analyse der im Jahre 1968 zur Erprobung ergangenen Verfahrensordnung für die Apostolische Signatur*, en *Ius Populi Dei. Festschrift R. Bidagor*, Roma 1972 III, 79-111; G. LOBINA, *Rassegna di giurisprudenza della Sectio Altera del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica (1968-1973)*, en «Monitor Ecclesiasticus» 98 (1973) 293-323; «Communicationes» 2 (1970) 191-194; 4 (1972) 35-38; 5 (1973) 235-243; 6 (1974) 32-33; P. WIRTH, *Gerichtlicher Schutz gegenüber der kirchlichen Verwaltung. Modell eines kirchlichen Verwaltunbsgerichts*, en AfkKR 140 (1971) 29-73; I. GORDON, *De iustitia administrativa ecclesiastica tum transacto tempore tum hodierno*, en «Periodica» 61 (1972) 251- 378; M. KAISER, *Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit in der katholischen Kirche?*, en «Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche» 7, Munich 1972, 92-111; P. MONETA, *Il controllo giurisdizionale sugli atti dell'autorità amministrativa nell'ordinamento canonico*, Milán 1973; G. LOBINA, *Elementi di procedura amministrativa canonica*, Roma 1973; J.A. SOUTO, *Algunas cuestiones básicas en torno a una posible ley de procedimiento administrativo*, en «Ius Canonicum» 14 (1974) 14-23; H. SCHMITZ, *Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit. Bericht zum Stand der gesetzgeberischen Arbeiten*, en TThZ 84 (1975) 174-180.

cionada constitución aborda sólo el problema de la libertad y de la independencia del proceso de elección del papa, que corre a cargo de (120 como máximo) cardenales (n.º 33). Se conservan también los conclaves y las tres formas de proceso electoral. Para superar las dificultades que puede entrañar la necesidad de alcanzar la mayoría prescrita de dos tercios más un voto, sobre todo en razón del creciente pluralismo de la Iglesia, se permite a los cardenales, en determinadas circunstancias, contentarse con la mayoría simple más un voto, o con una elección centrada en los dos candidatos que más votos obtuvieron durante los anteriores escrutinios (n.º 76). Una vez aceptada la elección, el elegido es ya de inmediato, a condición de que posea la consagración episcopal, obispo de Roma y, al mismo tiempo, papa y cabeza del colegio de obispos, con la plenitud de poderes sobre la totalidad de la Iglesia (n.º 88).

La revisión del CIC y del derecho de las iglesias orientales

La revisión del CIC sólo pudo acometerse en serio una vez acabado el concilio. La comisión *(Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici recognoscendo)* inició sus tareas el 20 de noviembre de 1965 [49]. Trabajó siempre en estrecho y constante contacto con el sínodo de los obispos, las conferencias episcopales y cada uno de los obispos. En 1967 fue nombrado presidente de la misma Pericle Felici, que había ostentado el cargo de secretario general del concilio Vaticano II. En 1974 la comisión contaba ya con 50 cardenales de 25 naciones. Diez subcomisiones (elevadas más tarde a trece) de consultores se encargaban de la preparación de los esquemas del CIC revisado, que luego eran presentados a la comisión, la cual, a su vez, los hacían llegar a los obispos. Es probable que, una vez acabada la revisión de los esquemas de acuerdo con las observaciones de los obispos, el papa promulgue *ad experimentum* cada una de las codificaciones parciales. Desde 1969 informa sobre los objetivos y los avances de la obra la revista «Communicationes». Los trabajos progresan con lentitud; falta una voluntad enérgica y unificadora. El nuevo texto jurídico debe aco-

49. «Communicationes» 1 (1969) 35-54.

modarse al espíritu del concilio Vaticano II y orientarse, con mayor decisión que el CIC, a las necesidades pastorales, pero conservando al mismo tiempo su carácter jurídico, sin reducirse a una especie de regla sobre la fe y las costumbres. Su jurisprudencia y administración deben proporcionar sólida protección a los derechos subjetivos de las personas físicas y jurídicas. Se reducirán a un mínimo las sanciones. Se dará más amplio alcance al principio de la subsidiariedad. El nuevo código deberá limitarse a la codificación del derecho eclesiástico imprescindible y aplicable en todas las iglesias territoriales. Sobre las instancias legislativas regionales recaerá la tarea de crear las normas de aplicación concreta para las regiones comprendidas bajo su competencia. Deberá consolidarse la posición de los obispos y reconocerse a todos los cristianos un estatuto jurídico común, sobre el que se establecerán a continuación los deberes y derechos vinculados a determinados ministerios y funciones de la Iglesia. Se suavizará el estricto principio de territorialidad de la organización de la Iglesia. En el derecho sacramental y penal deberá darse una mejor coordinación entre el fuero externo y el interno. El sínodo de los obispos, reunido desde el 30 de septiembre hasta el 29 de octubre de 1967, aprobó los diez principios básicos para la renovación del derecho canónico, tal como los había propuesto el cardenal Felici [50].

De los esquemas ya preparados para cada uno de los libros del CIC revisado puede deducirse que la revisión no será de ningún modo una reedición del CIC, sino un código legal radicalmente nuevo. Es muy probable que el derecho eclesiástico modificado quede marcado, en su máxima parte, por las características generales que hemos reseñado. En efecto, de ordinario se introducirán en el CIC revisado, con pocas o con ninguna modificación, las innovaciones jurídicas que se han ido produciendo en la etapa postconciliar. Quedarán defraudadas las tensas esperanzas depositadas en el nuevo derecho. El *esquema del derecho penal*, por citar

50. *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, en «Communicationes» 1 (1969) 77-85 (= X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici ditae* III, Roma 1972, n.º 3601, col. 5253-5257); ibid. 86-100 (de 187 participantes, 57 *placet*, 130 *placet iuxta modum*, pero en cada una de las cuestiones concretas siempre mayoría de dos tercios); AfkKR 136 (1967) 595s; R. Laurentin, *Le premier Synode. Histoire et bilan*, París 1968, 74-86; R. Rouquette, *Une nouvelle chrétienté. Le premier synode épiscopal*, París 1968, 89-107; Fr. X. Murphy - G. MacEoin, *Synode '67. Aufbruch nach dem Konzil, Eine Chronik*, Paderborn 1969, 64-91.

un ejemplo, presentado el año 1973, adolece de muchos defectos, algunos de ellos graves. El esquema quiere reducir este derecho, simplificarlo y evitar la confusión existente entre el fuero interno y el externo.

Los bautizados no católicos quedan, por principio, excluidos del ámbito de aplicación de las sanciones eclesiásticas. Es muy dudoso que este código penal, tal como lo prevé el esquema, tenga aplicación práctica, debido, entre otras razones, a la exagerada ampliación de la competencia de los derechos particulares y al enorme número de poderes de gracia. Al igual que ocurría ya en el CIC, también en el nuevo esquema el derecho penal se mezcla con el disciplinario.

Además de estos defectos técnicos, el esquema adolece también de graves fallos teológicos. La propuesta del canon 16, párrafo 1, por ejemplo, según la cual la excomunión no impide la recepción del sacramento de la penitencia, destruye la conexión eclesiológica entre la excomunión y el sacramento de la confesión y presenta además la contradicción interna de que ya no se mantienen en el mismo plano la excomunión y la reconciliación con la Iglesia.

En cambio, el *esquema del nuevo derecho matrimonial eclesiástico*, enviado a los obispos el año 1975, satisface, a pesar de ciertos puntos débiles, las exigencias de tipo teológico y canónico que debe cumplir la codificación de esta materia. Deja intacta la estructura del derecho matrimonial del CIC y procede, en términos generales, con cautela en la integración de la evolución jurídica registrada desde 1918. Se amplían las competencias legislativas de la conferencias episcopales y las facultades de los obispos, pero dentro de unos límites admisibles. En el esquema se elimina, por desgracia, el concepto y la jerarquización de los «fines del matrimonio». Los impedimentos matrimoniales sufren una fuerte limitación. Se determina bajo una fórmula nueva la voluntad matrimonial y se analizan a fondo los defectos de conocimiento. Se introduce de nuevo el concepto de engaño doloso. Se utiliza con mayor generosidad la potestad matrimonial. Se reduce notablemente el círculo de personas obligadas a contraer matrimonio en forma canónica. Los católicos que se han separado formal o públicamente de la Iglesia quedan liberados de dicha obligación (can. 319, párrafo 1).

A partir de la muerte de Pío XII, y como consecuencia de la evolución que entonces se puso en marcha, quedó paralizada *la codificación del derecho de las iglesias orientales.* La resistencia de algunas jerarquías contra ciertas tendencias de la codificación, la crisis de disciplina en la Iglesia, la creciente hostilidad al derecho y las repercusiones del concilio Vaticano II no eran factores favorables al avance de los trabajos de codificación. Debían tenerse en cuenta las nuevas tendencias surgidas a la luz. En consecuencia, el 10 de junio de 1972, Pablo VI creó una nueva comisión para la revisión del derecho de las iglesias orientales *(Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Orientalis recognoscendo),* presidida por el cardenal J. Perecattil, arzobispo de Ernakulam (India) para los cristianos siromalabares [51]. Su misión consistía en reelaborar tanto las secciones del derecho de las iglesias orientales ya en vigor como las aún no publicadas. El 18 de marzo de 1974 señaló el papa dos objetivos a la comisión: armonizar el derecho de las iglesias orientales con las decisiones del concilio Vaticano II y conservar fielmente las tradiciones de aquellas iglesias [52]. La comisión publica una hoja informativa, con el título de «Nuntia».

Desde el concilio Vaticano II, algunos obispos y teólogos defienden la necesidad de un proyecto de ley constitucional de la Iglesia, la *Lex Ecclesiae Fundamentalis.* El 20 de noviembre de 1965, Pablo VI aludió al tema dándole una forma interrogativa [53]. Ahora bien, lo cierto es que, ya de entrada, la Iglesia posee una constitución en el sentido material de las palabras, cuyas normas se hallan dispersas en diversas fuentes jurídicas, y sobre todo en el CIC. Una constitución en sentido formal, es decir, una ley constitucional debería sintetizar las normas esenciales y características del ordenamiento jurídico fundamental de la Iglesia y fijar el alcance y los límites de las legislaciones particulares de las Iglesias territoriales. Una ley de este tipo es de imperiosa necesidad, a la vista de la creciente particularización del derecho eclesial, si quiere garantizarse la integración de las partes en el todo y, sobre todo, si se quiere facilitar la comprobación *a posteriori* de las le-

---

51. AfkKR 141 (1972) 238.
52. «Communicationes» 6 (1974) 14-19.
53. AAS 57 (1965) 985.

gislaciones particulares desde la perspectiva de su compatibilidad con el derecho de la Iglesia universal.

El año 1971 se envió oficialmente a los obispos el esquema de una *Lex Ecclesiae Fundamentalis,* tras varias reelaboraciones llevadas a cabo por la comisión para la revisión del CIC. De los 1306 obispos que tomaron posición sobre el tema, 593 contestaron con un *placet,* 462 con *placet iuxta modum* y 215 con *non placet* [54]. El esquema cumplía bien el cometido de atenerse al espíritu y la letra del concilio Vaticano II, unir el derecho con la teología y expresarse en un lenguaje pastoral. En sus 95 cánones, hay más de 300 pasajes que reproducen fórmulas de los textos del concilio Vaticano II. El esquema codificaba además de excelente forma los derechos fundamentales de los católicos. Aun así, se le hicieron críticas desde tres frentes. Un primer grupo lo aceptaba en sus líneas esenciales, pero deseaba que se introdujeran algunas mejoras, tanto de carácter jurídico como de contenido. La dificultad de fijar la obligatoriedad jurídica de algunas fórmulas teológicas o, lo que es lo mismo, de traducirlas a normas, explica el gran número de propuestas de corrección sugeridas por este grupo. Un segundo grupo estaba en principio de acuerdo con la idea de una *Lex Ecclesiae Fundamentalis,* pero rechazaban, como de imposible utilización, el esquema propuesto. Lo consideraban un obstáculo para las evoluciones que estaban ya en marcha en la Iglesia y, sobre todo, para los esfuerzos ecuménicos. Un tercer grupo rechazaba toda codificación del derecho constitucional de la Iglesia. En muy buena parte, su crítica no se dirigía contra el esquema, sino contra la estructura misma, jerárquica y jurídica, de la Iglesia.

De hecho, el esquema de la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* se mantiene a todas luces dentro de la tradición eclesiástica y rechaza toda promiscuidad y capricho. Si la Iglesia única de Cristo es la Iglesia católica romana (can. 2, párrafo 1) no existe la menor posibilidad de designar unívocamente como Iglesias a las comunidades religiosas no católicas. Si el papa posee el poder supremo e inmediato sobre toda la Iglesia (can. 34, párrafo 1), es inadmisible que se quiera reducir su posición a la de una especie de secretario general. Si el obispo es el legislador único de su diócesis

---

54. AfkKR 142 (1973) 217

(can. 81, párrafo 2), no pueden dictar normas las instituciones sinodales de sacerdotes y laicos. Si todo fiel cristiano tiene derecho a celebrar los cultos litúrgicos de acuerdo con las prescripciones de su rito (can. 15), carecen de toda base los experimentos y manipulaciones de la liturgia. Aunque los argumentos esgrimidos por los adversarios de la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* incurrían en múltiples contradicciones, Pablo VI se dejó impresionar por la resistencia. Ordenó retirar el esquema y remitirlo a la comisión para ulteriores reelaboraciones.

Es probable que la redacción revisada de la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* apenas tenga, de acuerdo con los deseos de numerosos obispos, afirmaciones teológicas fundamentales. Debería destacarse con mayor énfasis el carácter jurídico de la ley y, sobre todo, su capacidad vinculante, respecto de todos los preceptos legales de rango inferior. Deberá completarse el elenco de los derechos fundamentales de los fieles. Y, en fin, deberán mencionarse los órganos eclesiales de la Iglesia universal y de las iglesias territoriales, entre ellos, también los «consejos».

El original de este capítulo estaba ya redactado a finales del año 1974. De ahí que sólo se hayan dado algunas pocas noticias sobre la evolución registrada desde aquella fecha.

VI. LA POLÍTICA CONCORDATARIA DE LA SANTA SEDE DESDE 1918 A 1974

Por Georg May

Profesor de la Universidad de Maguncia

FUENTES: *Acta Apostolicae Sedis* 1908-1974; A. MERCATI, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civile,* 2 vols., Roma 1919-1954; Z. GIACOMETTI, *Qellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche,* Tubinga 1926; A. GIANNINI, *I concordati postbellici,* 2 vols., Milán 1929-1936; J.M. RESTREPO RESTREPO, *Concordats conclus durant le Pontificat de Sa Sainteté le Pape Pie XI traduits en Latin et en Français,* Roma 1934; M. NASALLI-ROCCA DE CORNELIANO, *Concordatorum Pii XI P.M. Concordantiae,* Roma 1940; PATTI LATERANENSI, *Convenzioni e Accordi successivi fra il Vaticano e l'Italia fino al 31 dicembre 1945,* Ciudad del Vaticano 1972; *Convenzioni ed accordi fra il Vaticano e l'Italia,* vol. II. *Dal 1.º Gennaio 1946 al 31 Dicembre 1954,* Ciudad del Vaticano 1955; A.J. PEASLEE, *Constitutions of Nations,* 3.ª edic., 4 vols. public. por D. PEASLEE XYDIS, La Haya 1965-1970; A. PERUGINI, *Concordata vigentia,* Roma 1950, H. LIERMANN (dir.), *Kirchen und Staat,* 2 vols., *(Veröffentlichungen der Instituts für Staatslehre und Politik,* Maguncia, vol. 5), Munich 1954-1955; W. WEBER, *Die deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart.* Texto con la documentación oficial, las normas complementarias, síntesis comparativa, citas de la Escritura e índice temático, 2 vols., Gotinga 1962-1971; J. WENNER, *Reichskonkordat und Länderkonkordate,* Paderborn [7]1964; L. SCHÖPPE, *Konkordate seit 1800. Originaltext und deutsche Übersetzung der geltenden Konkordate,* Francfort del Meno - Berlín 1964; id., *Neue Konkordate und konkordatäre Vereinbarungen. Abschlüsse in den Jahren 1964-1969. Nachtrag zu «Konkordate seit 1800»,* Francfort del Meno - Berlín 1964 *(Veröffentlichungen des Institut für Internationales Recht an der Universität Kiel* 65), Hamburgo 1970; E.R. HUBER - W. HUBER (dirs.), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts,* vol. I: *Staat und Kirche von Ausgang des alten Reichs*

bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, Berlín 1973; A. LÄPPLE, *Der Religionsunterricht 1945-1975. Dokumentation eines Weges*, Aschaffenburg 1975.

BIBLIOGRAFÍA: F. VON LAMA, *Papst und Kurie in ihrer Politik nach dem Weltkrieg*, Illertissen, Baviera 1925; E.R. HUBER, *Verträge zwischen Staat und Kirche im Deutschen Reich (Abhandlungen aus dem Staats und Verwaltungsrecht sowie aus Völkerrecht*, n.º 44), Breslau 1930; G.J. EBERS, *Staat und Kirche im neuen Deutschland*, Munich 1930; N. HILLING, *Die Konkordatsfrage*, en AfkKR 110 (1930) 121-135; E. SCHNEIDER, *Die Umschreibung der Bistümer in den Nachkriegskonkordaten*, Padeborn 1930; U. STUTZ, *Konkordat und Codex*, en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil-hist. Classe* XXXII, Berlín 1930, 683-706; A.M. KOENIGER, *Die neuen deutschen Konkordate und Kirchenverträge mit der preussischen Zirkumskriptionsbulle (Kanonische Studien und Texte*, vol. 7), Bonn, Colonia 1932; A. BERTOLA, *Attività concordataria e codificazione del diritto della chiesa*, en «Archivo Giuridico "*Filippo Serafini*"» 111 (1934) 137-177; G. GOETZ, *Die schulrechtlichen Bestimmungen der neueren und neusten europäischen Konkordate in ihrer Beziehung zur jeweiligen staatlichen Schulgesetzgebung*, tesis de teología católica, Friburgo de Brisgovia, Lam, Baviera 1936; L. SALVATORELLI, *La politica della Santa Sede dopo la guerra*, Milán 1937; Y. DE LA BRIÈRE, *Le droit concordataire dans la Nouvelle Europe*, en «Recueil des Cours» 63 (1938) 367-468; H. BARION, *Die kirchliche Betreuung völkischer Minderheiten*, en «Jahrbuch der Akademie für Deutsches Recht» 5 (1938) 25-36; id., *Konkordat und Codex*, en *Festschrift Ulrich Stutz zum siebzigsten Geburtstag dargebracht von Schülern, Freunden und Verehrern (= Kirchenrechtliche Abhandlungen*, n.os 117 y 118), Stuttgart 1938, 371-388; M. BENDISCIOLI, *La politica della Santa Sede. Direttive-organi-realizzazione. 1918-1938*, Florencia 1939; W. WEBER, *Die politische Klausel in den Konkordaten*, Hamburgo 1939; H. BARION, *Über doppelsprachige Konkordate. Eine konkordatstechnische Studie*, en «Deutsche Rechtswissenschaft» 5 (1940) 226-249; L. LINK, *Die Besetzung der kirchlichen Ämter in den Konkordaten Papst Pius' XI.* (= «Kanonistische Studien und Texte», vol. 18-19), tesis de teología católica en Münster, Bonn 1942; J.H. KAISER, *Die Politische Klausel der Konkordate*, Berlín - Munich 1949; J. SALOMON, *La politique concordataire des États depuis la fin de la deuxième guerre mondiale*, en «Revue générale de droit international public» 59 (1955) 578-623; H.H. SCHREY, *Die Generation der Entscheidung. Staat und Kirche in Europa und im europäischen Russland bis 1953*, Munich 1955; R. METZ, *Le choix des évêques dans les récents concordats (1918-1954)*, en «L'Année Canonique» 3 (1956) 75-98; H. SCHMIEDEN, *Recht und Staat in den Verlautbarungen der katholischen Kirche*, Bonn ²1961; H. MAIER, *Kirche und Staat seit 1945. Ihr Verhältnis in den wichtigsten europäischen Ländern*, en «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht» 14 (1963) 558-590, 694-716, 741-773; G. CATALANO, *Problematica giuridica*

dei concordati, Milán 1963; A. Albrecht, *Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie,* Friburgo de Brisgovia 1965; *Das Verhältnis von Kirche und Staat. Erwägungen zur Vierfalt der geschichtlichen Entwicklung und gegenwärtigen Situation* («Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern», n.º 30), Wurzburgo 1965; A. Hollerbach, *Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland* («Juristische Abhadlungen» 3), Francfort del Meno 1965; J. Lucien-Brun, *Une nouvelle étape dans le droit concordataire,* en «Annuaire français de droit international» 11 (1965-66) 113-121; R. Metz, *L'Intervention du pouvoir civil dans la nomination des évêques, des vicaires apostoliques et des vicaires aux armées, d'après les conventions signées au cours des années 1955 à 1965,* en «Revue de droit canonique» 16 (1966) 219-250; C.M. Corral Salvador, *Libertad de la Iglesia e intervención de los Estados en los nombramientos episcopales,* en «Revista Española de Derecho Canónico» 21 (1966) 63-92; K. Rahner - H. Maier - U. Mann - M. Schmaus, *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche,* Munich 1966; Kl. Obermayer, *Die Konkordate und Kirchenverträge im 19. und 20. Jahrhunderte,* en W.P. Fuchs (dir.), *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte,* Stuttgart - Berlín - Colonia - Maguncia 1966, 166-183; P. Zepp, *Die Religionsfreiheit in den Konkordaten,* en H. Lentze - I. Gampl (dirs.), *Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchtl zum 60. Geburstag,* Viena 1967, 417-425; O. Dibelius, *Überstaatliche Verbindungen der Kirchen und Religionsfreiheit,* tesis jurídica, Bonn 1967; H. Reis, *Konkordat und Kirchenvertrag in der Staatsverfassung,* en «Jahrbuch des öffenlichen Rechts der Gegenwart», nueva serie, 17 (1968) 165-394; G. Lajolo, *I concordati moderni. La natura giuridica internazionale dei concordati alla luce di recente prassi diplomatica. Successione di Stati - Clausola «rebus sic stantibus»* («Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di Scienze Teologiche» 1), Brescia 1968; A. Hollerbach, *Die neuere Entwicklung des Konkordatsrechts,* en «Jahrbuch des öffenlichen Rechts der Gegenwart», nueva serie, 17 (1968), 117-163; A.W. Ziegler, *Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart,* 3 vols., Munich 1969-74: A. De La Hera, *Confesionalidad del Estado y libertad religiosa,* en «Ius Canonicum» 12 (1972) 86-104; R. Moya, *El concordato en las actuales relaciones entre la Iglesia y el Estado,* en «Angelicum» 49 (1972) 348-366; C. Corral, *De relatione inter Ecclesiam et Statum in Schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis,* en «Periodica» 61 (1972) 625-645; P. Leisching, *Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas. Ein Überblick* (rombach hochschul paperback band 59), Friburgo de Brisgovia 1973; J. Sartorius, *Staat und Kirchen im francophonen Schwarzafrika und auf Madagaskar. Die religionsgeschichtliche Entwicklung von Beginn der Kolonialzeit bis heute* («Ius Ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und Staatskirchenrecht», tomo 19), Munich 1973.

La era concordataria durante los pontificados de Pío XI y Pío XII

Hasta el comienzo de la segunda guerra mundial

Punto de partida, motivos y características generales

La primera guerra mundial finalizó con una convulsión profunda del entramado de los pueblos y los Estados. Los tratados firmados a partir de 1918 no constituían una sólida garantía de paz entre las naciones, porque carecían de la dosis indispensable de justicia y comprensión. Las fronteras estatales fijadas en ellos estaban a menudo en abierta contradicción con la situación etnográfica. Las minorías seguían sujetas a opresión. En el interior de numerosos países el fermento y la agitación se convirtieron en situación permanente. En la mayoría de los Estados europeos, que, al acabar la primera guerra mundial, habían iniciado su andadura como democracias parlamentarias, se instalaron, al cabo de poco tiempo, regímenes totalitarios: en aquéllas, la actitud de los gobiernos frente a la Iglesia estuvo marcada, en términos generales, por la inestabilidad; en aquéllos, por el capricho. La Iglesia se vio casi siempre reducida a una posibilidad de debilidad, sin otro recurso que confiar en la buena voluntad de los Estados con quienes entablaba negociaciones. Es cierto que los textos constitucionales de casi todos los países contenían cláusulas que garantizaban la libertad y el ejercicio de la religión. Pero de la simple lectura de estos textos constitucionales no cabe deducir ninguna conclusión segura sobre las relaciones reales de la Iglesia y el Estado en el terreno práctico. La situación dependía, en buena parte, de la interpretación y aplicación de dichos textos, de las ideologías imperantes y sobre todo de la religiosidad del pueblo y del poder espiritual de la Iglesia en cada uno de los países.

El ordenamiento jurídico de las relaciones entre la Iglesia y el Estado es sólo un sector de la realidad total de dichas relaciones. Este ordenamiento convertía en obligatorios los modelos y las normas por las que debía configurarse la mutua posición de Iglesia y Estado, pero en la medida en que esto sucedía de hecho, la

relación entre Iglesia y Estado se convertía en relación de derecho. Ahora bien, no debe confundirse la situación de la política eclesiástica de un Estado con su situación jurídica. Normalmente, las constituciones permiten configurar de varias formas —dentro de un marco establecido— las relaciones entre Iglesia y Estado. Así por ejemplo, en muchos países la garantía constitucional de libertad religiosa estaba en abierta contradicción con la realidad jurídica. Hubo incluso algunos Estados en los que la libertad religiosa no existía (o al menos no sin cortapisas) ni siquiera como derecho al ejercicio de la libertad personal y privada. Cuando se trataba de Estados de derecho, la Iglesia no podía renunciar a una moderada inserción en el Estado, porque de esta manera se ponían a salvo sus posibilidades de actuación en el seno de la sociedad. A juicio de la Iglesia, la calidad de una corporación de derecho público era una manera relativamente más adecuada para poder cumplir su misión en la esfera del derecho (estatal).

Hubo una serie de países que se inclinaron por la separación jurídica y constitucional entre Iglesia y Estado. Pero la implantación práctica de dicha separación presentaba enormes diferencias de unos países a otros. El concepto de separación entre Iglesia y Estado es sumamente equívoco y, por consiguiente, inutilizable sin unas explicaciones complementarias que definan bien las relaciones en el ámbito del derecho religioso de un país. Puede invocarse la separación para liberar a la Iglesia de la presión del Estado, pero también para debilitar su posición como defensora y portavoz de los valores religiosos. Cuando un Estado de derecho opta por la separación, lo hace con la idea de poner fin, en la medida de lo posible, a las relaciones con las sociedades religiosas, pero esto no quiere decir que deba también poner fin a la actuación de estas sociedades; esta separación ni siquiera excluye el reconocimiento jurídico y formal de una o de varias iglesias ni tampoco, por ende, la conclusión de acuerdos con ellas.

La legislación de numerosos países en el tema de la separación siguió, de forma más o menos consciente, el modelo de la ley francesa de 9 de diciembre de 1905 [1] que, ciertamente, no estaba dictada por un espíritu de buena voluntad hacia la Iglesia católica.

1. GIACOMETTI, *Quellen* 272-286.

Por otra parte, un sistema unitario de política eclesiástica de un Estado puede suponer un pesado lastre para la Iglesia, puede comprometerla y hasta paralizarla. Ni siquiera un concordato que mantenga el adecuado equilibrio entre los intereses de la Iglesia y los del Estado y que sirva tanto al establecimiento como a la promoción de una adecuada colaboración entre ambos garantiza ya por sí solo y automáticamente, unos resultados favorables para la vida de la Iglesia. En la práctica, que la relación jurídica entre Iglesia y Estado favorezca o perjudique a la religión depende mucho de las multiformes fuerzas configuradoras y de los factores de poder de un país. El CIC no analizó a fondo el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, de modo que sólo se refería a él ocasionalmente, cuando la materia así lo exigía. Se mantenían en vigor las disposiciones jurídicas concertadas con los Estados, incluso cuando eran opuestas a las dictadas por el CIC (canon 3). Se respetaron hasta cierto punto las circunstancias vigentes en los Estados religiosamente neutrales, por ejemplo respecto de la legislación matrimonial.

Al finalizar la primera guerra mundial, en numerosos países surgió la imperiosa necesidad de proceder a una *reordenación de las relaciones con la Iglesia.* El mapa político europeo había sufrido profundas modificaciones, sobre todo en el este y sudeste. La masa territorial de la Rusia zarista y de la doble monarquía austrohúngara se había desmembrado en un gran número de nuevos Estados. En otros países se produjeron notables transformaciones territoriales y cambios en las formas de gobierno. La inflación provocó enormes convulsiones financieras. La Sede Apostólica intentó hacer frente a la nueva situación sobre todo mediante el recurso de entablar relaciones diplomáticas y concluir acuerdos a nivel estatal. En la alocución ante el consistorio del 21 de noviembre de 1921 [2] declaraba el papa Benedicto xv (1914-1922) que muchos de los antiguos concordatos habían perdido su vigencia y su aplicabilidad en razón de los grandes cambios estatales de los últimos años. Según el pontífice, debería considerarse extinguido un concordato cuando la personalidad jurídica de un Estado no coincidía con la autoridad que firmó, en su tiempo, el concordato con

2. AAS 13 (1921) 521s.

la Santa Sede. Y añadía que la Iglesia estaba dispuesta a entablar negociaciones con los gobiernos, dejando siempre a salvo su dignidad y libertad. El papa daba así a conocer su disposición a concluir nuevos concordatos que respondieran a las nuevas y modificadas situaciones.

De hecho, este discurso de Benedicto XV provocó una oleada de concordatos y de otros convenios, de tal modo que está justificado hablar de una *era concordataria* en el período entre guerras e incluso después. Con la firma de estos concordatos la Santa Sede pretendía, ante todo, garantizar la libertad de la vida religiosa y la de la Iglesia misma, al contraer con los estados unas mutuas obligaciones jurídicas. Tenía, además, interés en que los estados reconocieran la posición de la Iglesia y su ordenamiento. Por otra parte, era preciso difundir e implantar el CIC, y esto no podía conseguirse sin una actitud tolerante de los estados. Había toda una serie de cuestiones en el ámbito de las *res mixtae*, tales como la educación escolar, la enseñanza religiosa, el matrimonio, la vida de las asociaciones y de las órdenes religiosas y los bienes de éstas, que sólo podía regularse de forma satisfactoria de mutuo acuerdo con las autoridades estatales. En estas cuestiones era de primordial importancia para la Santa Sede asegurar la educación religiosa de los niños, sobre todo mediante la garantía de la institución de escuelas católicas.

Había que proceder también a una circunscripción y organización eclesiástica acorde con las nuevas realidades políticas y jurídicas. La nueva delimitación de fronteras trazada por los tratados de paz había creado, por otra parte, numerosos problemas de minorías que entrañaban, para la Iglesia, la amenaza de graves conflictos con las mayorías —imbuidas de sentimientos nacionalistas— de los nuevos estados. De ahí que no pocos de los concordatos de la postguerra se enderezaran a la protección religiosa de estas minorías. La Santa Sede procuraba, como norma, consignar en concordatos de la máxima amplitud posible las iniciativas y deseos de los gobiernos sobre los puntos concretos discutidos en las negociaciones. Aunque muchas veces la normativa establecida no era satisfactoria o el contenido del tratado era exiguo, la Santa Sede estimaba que ya el simple hecho de haber llegado a un acuerdo con un Estado era un punto positivo. De hecho, en no pocos Es-

tados existía una radical oposición a todo tipo de convenios con la Iglesia. Cuando las circunstancias fueran más favorables, resultaría más fácil avanzar a partir del estadio ya conseguido.

Por la otra parte, algunos nuevos estados procuraban consolidar y acrecentar su recién lograda existencia mediante la firma de acuerdos con el más antiguo soberano de Europa. La pérdida de los estados pontificios no sólo no había disminuido el prestigio del papado, sino que incluso lo había aumentado. También la Santa Sede estaba dispuesta a contribuir a la consolidación de los nuevos estados a su alcance, con la convicción de que así servía a la causa de la paz. La oración litúrgica en favor del país consolidaba, por ejemplo, la vinculación de Iglesia y Estado y equivalía a proclamar el interés de la Iglesia por el bienestar de la nación. Los estados estaban interesados en una organización clara y permanente de la Iglesia católica en su territorio, en la coincidencia de las demarcaciones eclesiásticas con las fronteras estatales, en el nombramiento de obispos leales y en la formación de un clero en el que poder confiar desde el punto de vista de los sentimientos nacionales. Pero, sobre todo, los nuevos estados ponían gran empeño en que no se sometieran regiones o monasterios de su territorio a obispos o superiores de otros países, o en que se pusiera fin a esta situación, si existía con anterioridad. El CIC, en cuanto fuente clara y precisa del derecho de la Iglesia, facilitó a los estados la tarea de firmar tratados con la Iglesia. Sabían bien a qué se obligaban y quedaba considerablemente simplificada la interpretación y la aplicación de las normas concordatarias.

Los concordatos son sistemas de concesiones mutuas entre la Iglesia y el Estado. En la mayoría de los casos, la Iglesia recibía mucho más que daba. De ahí que, acabada la primera guerra mundial, los Estados para quienes el principio de separación procedía de una ideología hostil a la Iglesia, se negaran en general a firmar estos convenios. De hecho, sólo se establecieron, de ordinario, con aquellos Estados que reconocían a la Iglesia una posición de derecho público.

Cada una de las normas contenidas en los concordatos son, aisladamente consideradas, derecho particular eclesial, pero, contempladas en su conjunto, configuran, en virtud de su repetida presencia, el sustrato de un derecho común, el *ius concordatarium*,

sobre unas cuestiones determinadas. El derecho concordatario del período entre guerras fue relativamente homogéneo; las formas e instituciones jurídicas utilizadas en él mostraban amplias coincidencias. Esta similitud procedía de una doble raíz. En primer lugar, para sus negociaciones la Iglesia partía del derecho canónico, cuya codificación acababa de llegar a feliz término y ofrecía, por consiguiente, una base de partida esencialmente uniforme. En segundo lugar, la conclusión de un concordato venía sólidamente influida por los anteriores. De hecho, los concordatos ya existentes servían, en mayor o menor medida, de modelo para los siguientes.

En concreto, la Iglesia buscaba poner a salvo, a través de los concordatos, un mínimo de aquellas *garantías y prerrogativas* que le competen según el derecho canónico. De ahí que los tratados repitan en diversas formas los principios y garantías ya expresadas por las constituciones de cada país respectivo. La Iglesia ponía particular énfasis en su independencia frente al Estado en el tema de la provisión de los cargos y oficios eclesiásticos. Por consiguiente, numerosos concordatos estipulaban que los obispos serían libremente nombrados por el papa (CIC, c. 329, párrafo 2). A los gobiernos se les concedía de ordinario (en parte en sustitución de su antiguo derecho de presentación) el derecho a expresar reservas de índole política general (la llamada clásula política) antes del nombramiento de obispos residenciales o de coadjutores con derecho a sucesión.

A tenor de los anteriores principios, los concordatos firmados por Pío XI contenían de ordinario normas sobre el nombramiento de canónigos y párrocos, sobre las escuelas y facultades teológicas, sobre la vigilancia de los obispos en el campo de la educación religiosa y moral de la juventud, sobre las libertades y la capacidad jurídica de las órdenes religiosas. Para poder enseñar en nombre de la Iglesia se requería la *missio* canónica [3]. Se garantizaba a los clérigos una especial protección jurídica en el ejercicio de sus ministerios. Las necesidades de la pastoral indujeron a la Santa Sede a prohibir en algunos casos a los eclesiásticos la adscripción a

3. H. FLATTEN, *Missio canonica*, en TH. FILTHAUT - J.A. JUNGMANN (dirs.), *Verkundigung und Glaube, Festgabe für Franz X. Arnold*, Friburgo de Brisgovia 1958, 123-141.

partidos políticos. Quedó garantizado el derecho de las minorías a recibir instrucción religiosa en su lengua materna [4].

Muchos concordatos reconocían la capacidad legal de las personas jurídicas eclesiásticas para adquirir, poseer y administrar bienes. En algunos casos, se aludía en ellos a cánones concretos del CIC o se mencionaban expresamente otras normas eclesiásticas. Pero, de ordinario, se hacía una referencia genérica al derecho (o a los principios básicos) de la Iglesia, por ejemplo en el sentido de que los problemas referentes a personas o cosas eclesiásticas, no expresamente reguladas en el concordato, se resolverían según el derecho eclesiástico. Finalmente, fue norma frecuente introducir en los tratados una cláusula según la cual, en caso de producirse diferencias de interpretación, ambas partes se comprometían a buscar, de mutuo acuerdo, una solución amistosa. De este modo, se dificultaba la denuncia o la ruptura por una de las partes y, al mismo tiempo, se mantenía abierta la puerta a nuevas negociaciones.

Puede decirse que, desde la primera guerra mundial, se fueron considerando, cada vez más acentuadamente, los concordatos como la forma más adecuada para regular las relaciones entre la Iglesia y los estados. En el curso de las negociaciones la Santa Sede consultaba regularmente al episcopado del país afectado, cuyos deseos y puntos de vista se tenían en cuenta siempre que las circunstancias lo permitían. En las negociaciones participaban directamente algunos destacados representantes del episcopado. De ordinario, la Santa Sede procuraba que la firma de los acuerdos tuviera lugar en el Vaticano.

Con mirada retrospectiva puede comprobarse que los concordatos no consiguieron plenamente sus objetivos. Las circunstancias y la evolución de los acontecimientos dificultaron en muy buena parte su implantación y ejecución. En su inmensa mayoría quedaron anulados por la segunda guerra mundial y sus consecuencias. Al firmarlos, la Santa Sede tenía de ordinario excelente información sobre la realidad del país signatario. Con todo, en algunos

---

4. TH. GRENTRUP, *Religion und Muttersprache*, Münster de Westfalia 1932, 458-524. W HASSELBLATT, *Reichskonkordat und Minderheitenschutz*, en «Nation und Staat» 6 (1932-1933) 690-695.

casos parece que sobreestimó la capacidad real de las fuerzas dispuestas a la cooperación.

De todas formas, la política concordataria era correcta y necesaria. Con ella, la Santa Sede daba a entender que, en sus relaciones con los estados, no apostaba a todo o nada, sino que reconocía las situaciones reales y estaba dispuesta a aceptar soluciones de compromiso. La firma del acuerdo, en cuanto tal, testificaba ante todo el mundo la pretensión y la capacidad de la Santa Sede para representar a la Iglesia católica al más alto nivel y de forma decisoria. Por otra parte, los concordatos confirmaban la conciencia de que los católicos estaban protegidos y defendidos por la dirección suprema de la Iglesia y eran tomados en serio por los gobiernos de sus países. Estos convenios marcaban límites que no se podían traspasar; proporcionaron a la Iglesia una base jurídica indiscutible y, en numerosos casos, impidieron que las cosas adquirieran peor sesgo. La legislación que establecía la separación entre la Iglesia y el Estado y la política concordataria de la Santa Sede contribuyeron a superar, desde diversos puntos de partida, los sistemas de iglesias nacionales y del dominio del Estado sobre la Iglesia, y a conferir a la Iglesia una auténtica autonomía, para cuya regulación el CIC demostró ser, considerado en su conjunto, un eficaz instrumento.

Los concordatos particulares con los nuevos estados

Por razones de política tanto interior como exterior, la mayoría de los nuevos estados de Europa oriental y sudoriental estaban bien dispuestos a concluir acuerdos con la Sede Apostólica. Con todo, la firma contaba también de ordinario con obstáculos, procedentes casi siempre del laicismo, de los crispados nacionalismos y de la actitud hostil de las comunidades religiosas no católicas, sobre todo de las ortodoxas.

El 30 de mayo de 1922 concluyó Pío XI un concordato con Letonia[5], país cuya población era predominantemente no católica.

5. A. Van Hove, *Le Concordat entre le Saint-Siège et le gouvernement de Lettonie (3. novembre 1922)*, en NRTh 50 (1923) 132-143; A. Giannini, *Il Concordato con la Lettonia*, en «L'Europa Orientale» 5 (1925) 653-658.

Su vigencia se fijaba en tres años, aunque era tácitamente prorrogable, de año en año, con un plazo de denuncia de seis meses. Se creó un arzobispado exento en Riga. Para poder ocupar su cargo, el arzobispo debía jurar fidelidad al régimen. Esta cláusula reaparecía también en los siguientes concordatos.

En Polonia, cuyas fronteras territoriales fueron controvertidas hasta finales de 1924, hasta el 10 de febrero de 1925 no pudo cumplirse el mandato constitucional de regular, mediante un concordato con la Santa Sede, las futuras relaciones entre la Iglesia y el Estado[6]. El concordato polaco significó una reorganización de la Iglesia en este país (cinco provincias eclesiásticas de rito latino, con 21 obispados, una provincia de rito bizantino y una archidiócesis de rito armenio) y reguló concretamente los problemas referentes a la provisión de cargos eclesiásticos, la enseñanza religiosa y los bienes eclesiásticos. La Santa Sede dio muestras de particular generosidad y benevolencia respecto de Polonia. El art. 19, párrafo 2, punto 2 del concordato privaba del cargo de párrocos a todos los eclesiásticos cuyas actividades pudieran amenazar la seguridad del Estado. Esta cláusula confería al gobierno polaco un derecho —hasta entonces excepcional— sobre la provisión de las parroquias[7].

El 10 de mayo de 1927 se firmó el concordato con Rumania[8], aunque, dada la resistencia de los círculos ortodoxos, no pudo ser ratificado hasta el año 1929. En su virtud, la Iglesia católica rumana se organizaba en una provincia eclesiástica griega y otra latina, con cuatro obispados sufragáneos cada una, además de un jerarca espiritual para los armenios. Al igual que en Polonia, también aquí el Estado puso particular énfasis en que los párrocos

---

6. A. Süsterhenn, *Das polnische Konkordat von 10. Februar 1925*, tesis jurídica, Colonia 1928; Fr. Grübel, *Die Rechtslage der römich-katholischen Kirche in Polen nach dem Konkordat von 10. Februar 1925*, Leipzig 1930; H. Bednorz, *Le Concordat de Pologne de 1925. Nomination aux Sièges Episcopaux et aux Paroisses. Commentaire avec comparaison aux autres Concordats d'après-guerre*, París 1938; R. Sobański, *Das erste polnische Plenarkonzil — seine Bedeutung für den Integrationsprozess der Bevölkerung Polens zwischen den beiden Weltkriegen*, en OAfKR 26 (1975) 143-158.

7. Cf. R. Jacuzio, *Il diritto di opposizione riservato al governo nella nomina dei parrocci*, en «Il Diritto concordatario» 2 (1937) 56-58.

8. I. Mateiu, *Valoarea Concordatului incheiat cu Vaticanul*, Sibiu 1929; L. Honoré, *Une Église servante de l'État. L'Église orthodoxe roumaine*, en NRTh 56 (1929) 56-66; N.N., *De concordato inter Sanctam Sedem et Rumaniam*, en «Apollinaris» 3 (1930) 581-600.

fueran del todo fiables desde el punto de vista de los intereses nacionales (art. XII, párrafo 2). Las dos partes firmantes se reservaban el derecho —excepcional— de denunciar el concordato, tras un preaviso de seis meses de antelación (art. XXIII, párrafo 2).

El 27 de septiembre de 1927 concluyó Lituania un tratado con la Santa Sede[9]. En él se concedían amplias facultades a la Iglesia en materia de enseñanza, se encomendaba a los clérigos la dirección del registro civil y se confería eficacia civil a los matrimonios canónicos. A los fieles se les garantizaba asistencia espiritual en su lengua materna. Con todo, no tardaron en producirse fricciones permanentes en torno a la interpretación del concordato.

El gobierno de Checoslovaquia mostró, de ordinario, un talante hostil respecto de la Iglesia católica y cultivó contra ella la política de los continuos alfilerazos. Las conmemoraciones en honor de Hus, el año 1925, llevaron al borde de la ruptura de las relaciones diplomáticas. El 2 de febrero de 1928 se concertó un precario *modus vivendi*[10]. En él se determinaba la circunscripción de las diócesis y el nombramiento de obispos. El tratado eliminaba toda una serie de puntos de fricción y preveía negociaciones en el futuro. La ejecución de las normas acordadas en el *modus vivendi* tropezó con continuas y considerables dificultades. Siete años necesitó el gobierno checoslovaco para llevar a la práctica la condición fundamental puesta por la Santa Sede para proceder a una nueva delimitación de las diócesis (art. 1), es decir, la devolución de los bienes eclesiásticos de Eslovaquia. Y no pudo conseguirse ya nada más, hasta el hundimiento del Estado, en 1938-1939.

Ofrecía, en cambio, una regulación global, el concordato fir-

---

9. L. MASER, *Das Konkordat zwischen dem Apostolischen Stuhle und der Republik Litauen vom 27. September 1927 in rechtsvergleichender Betrachtung*, tesis jurídica en Colonia, Lippstadt 1931; A. OTTAVIANI, *Concordatum Lithuanicum*, en «Apollinaris» 1 (1928) 53-64; 140-149.

10. I. PASQUAZI, *Modis vivendi inter Sanctam Sedem et Rempublicam Cechoslovachiae*, en «Apollinaris» 1 (1928) 149-155; N.N., *Der «Modus vivendi» in der Tschechoslowakie*, en «Ecclesiastica» 13 (1933) 353-356; FR. KOP. *Modus vivendi. Nýnější stav jeho provedeni*, Praga 1937; E. HOYER, *Das Schicksal des tschechoslovakischen Modus vivendi*, en M. GRABMANN - K. HOFMANN (dirs.), *Festschrift Eduard Eichmann zum 70. Geburtstag*, Paderborn 1940, 373-400; D. FALTIN, *La crisi della Chiesa en Ceco-Slovacchia e il Modus vivendi del 1927. L'opera del Card. Pietro Ciriaci*, en «Divinitas» 9 (1965) 600-605.

mado con Austria el 5 de junio de 1933 [11]. El artículo 30, párrafo 3, de la Constitución federal elevaba a la categoría de parte constitutiva de la Constitución algunos artículos del concordato y les confería, por consiguiente, carácter constitucional. En parte, el concordato austríaco respondía al espíritu del recién firmado concordato con el Reich alemán. En él se acordaba la erección del obispado de Innsbruck-Feldkirch y de la prelatura *nullius* de Burgeland (art. III, párrafo 2). También se intentaba crear, mediante prudente fomento y la promesa de apoyo financiero a las escuelas católicas libres, la base de una evolución hacia la escuela confesional católica pública (art. III, párrafos 3 y 4). Pero el gobierno carecía de la mayoría necesaria y del poder requerido para llevar a la práctica las cláusulas estipuladas. En especial, la adscripción de los matrimonios contraídos según las normas de la Iglesia a la jurisdicción del derecho canónico (art. VII) concitó la dura oposición conjunta del liberalismo, el marxismo y el nacionalsocialismo.

Tras largas y difíciles negociaciones, el año 1935 se llegó a la firma de un amplio concordato con Yugoslavia [12]. Pero la oposición de los ortodoxos servios [13] fue tan enconada que el gobierno se negó a llevar adelante el proyecto, a pesar de que había sido aprobado por la Cámara, mediante la táctica de no presentarlo a la aprobación del Senado. Este concordato incluía las importantes cláusulas generales de que, una vez entrara en vigor, quedaban abolidas las normas contrarias de la monarquía yugoslava (art. XXXV) y de que las cuestiones no expresamente abordadas en él se regularían por el derecho canónico vigente (art. XXXII, párrafo 1).

---

11. A. VAN HOVE, *Le concordat entre le Saint-Siège et l'Autriche*, en NRTh 61 (1934) 785-803, 897-913; R. KÖSTLER, *Das neue österreichische Konkordat*, en «Zeitschrift für öffentliches Recht» 15 (1935) 1-33; id., *Das österreichische Konkordats-Eherecht*, Viena 1937; G. STUTZINGER, *Das österreichische Konkordat von 5. Juni 1933*, tesis jurídica, Colonia 1936; J. HOLLNSTEINER, *Das österreichische Konkordat in seiner kirchen- und staatsrechtlichen Bedeutung, unter besonderer Berücksichtigung der eherechtlichen Bestimmungen*, Leipzig - Viena ²1937; E.K. WINTER, *Christentum und Zivilisation*, Viena 1956, 370-402.

12. J. MASSARETTE, *Um das Konkordat in Jugoslawien*, en ThprQS 90 (1937) 733-735; A. GIANNINI, *Un concordato mancato (Il Concordato Iugoslavo del 1935)*, en «L'Europa Orientale» 22 (1942) 245-269.

13. Servia había ya concertado un concordato con la Santa Sede el 24 de junio de 1914, pero el estallido de la guerra impidió su firma.

la Iglesia. Se abría así el camino hacia la solución global de las materias en conflicto entre la Iglesia y el Estado. El año 1929 se llegó a la solución de la cuestión romana en virtud de los Tratados de Letrán. El 11 de febrero de 1929 se firmaron tres convenios: El tratado de Estado, el convenio financiero (como anexo IV del tratado de Estado) y el concordato[19]. El 27 de marzo de 1929 estos convenios quedaban incorporados al derecho interno de la nación.

Por el tratado de Estado, el Estado italiano reconocía a la religión católica como «única religión del Estado» (art. 1). Se confirmaba también la soberanía de la Santa Sede (art. 2) y se le garantizaba un territorio propio, la *Città del Vaticano* (art. 3), cuya neutralidad quedaba expresamente asegurada (art. 24). La persona del papa era sagrada e inviolable (art. 8). Se reconocía el derecho activo y pasivo de embajada en favor de la Santa Sede (art. 12). Ésta, por su parte, declaraba definitiva e irrevocablemente superada la cuestión romana y reconocía al reino de Italia, con capital en Roma (art. 26).

En el acuerdo financiero se fijaba el pago de una indemnización por las pérdidas que se le derivaron al papa con ocasión y como consecuencia de los acontecimientos de 1870. El concordato completaba el Tratado y añadía una regulación para los

19. L. LAGHI - G. ANDREUCCI, *Il trattato lateranense. Commentato*, Florencia 1929; N.N., *De Concordato inter S. Sedem et Italiam*, en «Apollinaris» 2 (1929) 458-494; H. FERRAND, *La question Romaine et les Accords de Latran*, en «Revue Apologétique» 48 (1929) 569-591; A. HAGEN, *Die Rechtsstellung des Heiligen Stuhles nach den Lateranverträgen*, Stuttgart 1930; K. STRUPP, *Die Regelung der römischen Frage durch die Lateranverträge vom 1. Februar 1929*, en «Zeitschrift für Völkerrecht» 15 (1930) 531-622; Z. GIACOMETTI, *Zur Lösung der römischen Frage*, en «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft» 90 (1931) 8-50; A. GIANNINI, *Il cammino della Conciliazione*, Milán 1946; W. VON BERGEN, *Der Einfluss der Lateranverträge auf die staatliche Gesetzgebung Italiens mit besonderer Berücksichtigung des Eherechts*, Düsseldorf 1954; A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia dal Risorgimento ad oggi*, Turín 1955; G. MIGLIORI, *Codice concordatario*, Milán [3]1959; F. PACELLI, *Diario della Conciliazione con verbali e appendice documenti*, Ciudad del Vaticano 1959; U. DEL GIUDICE, *I Patti Lateranensi*, Roma 1960; F.M. MARCHESI, *Il concordato italiano dell'11 febbraio 1929*, Nápoles 1960; A. MARTINI, *Studi sulla Questione Romana e la Conciliazione*, Roma 1963; R. MOTSCH. *Die Konkordatsehe in Italien*, Francfort del Meno, Berlín 1965; W. GAMBER, *Die Konkordatsehe in Italien*, en K. SIEPEN - J. WEITZEL - P. WIRTH (dirs.), *Ecclesia et Ius Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Gerburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern*, Munich - Paderborn - Viena 1968, 393-404; P. CIPROTTI, *Atti della Commissione mista dei delegati della Santa Sede e del Governo Italiano per predisporre l'esecuzione del Concordato (11 aprile-25 novembre 1929) e altri documenti connessi*, Milán 1968; G. SALVEMINI, *Stato e Chiesa in Italia*, Milán 1969.

asuntos que afectaban a la Iglesia y el Estado (art. 45). El Estado garantizaba a la Iglesia católica su posición especial en Italia y los derechos inherentes a esta posición. Se le aseguraba el libre ejercicio del poder espiritual, de los actos religiosos públicos y de la jurisdicción en materias de su competencia. Se reconocía y protegía el carácter sagrado de la ciudad de Roma (art. 1, párrafo 1). Se restablecía el principio de libertad para el nombramiento de sedes episcopales y otros cargos (art. 19, 24, 25). A ningún eclesiástico se le permitía ocupar un cargo o un puesto en el Estado italiano o en los organismos y corporaciones de él dependientes, o permanecer en él, sin previa autorización de su obispo. Los sacerdotes renegados o castigados con censura no podrían en ningún caso dedicarse a la enseñanza o desempeñar cargos en la administración estatal que les pusieran en contacto directo e inmediato con el público (art. 5).

Al sacramento del matrimonio, contraído según las normas canónicas, se le reconocía plena validez civil. Los casos de nulidad matrimonial y de dispensa de matrimonios no consumados quedaban bajo la competencia de las autoridades y los tribunales eclesiásticos. Los tribunales civiles sólo eran competentes en los procesos de separación de mesa y lecho (art. 34). Se calificaba a la enseñanza de la religión católica como «fundamento y coronación» de la enseñanza pública y se preveía que, en adelante, esta enseñanza se impartiría también en los centros superiores (art. 36). El Estado prometía proceder a la revisión de su legislación, para acomodarla a las estipulaciones de los tratados de Letrán (art. 29).

También la Iglesia hacía, por su parte, importantes concesiones. Se preveía una revisión de la circunscripción de los obispados y una disminución de su número (art. 16 y 17). En el nombramiento de obispos, se otorgaba al Estado el derecho a oponer reparos políticos (art. 19). También en el nombramiento de párrocos se le daba derecho a manifestar sus reservas. Singular importancia parecía revestir la concesión en virtud de la cual las autoridades estatales podían exponer ante los obispos las razones que indicaban ser nociva la permanencia de un párroco en su puesto. En tal caso, el obispo estaba obligado a adoptar, en el plazo de tres meses, y de común acuerdo con el gobierno, las medidas pertinentes (art. 21) Se prohibía a los clérigos todo tipo

de actividad en los partidos políticos (art. 43, párrafo 2). La Santa Sede se obligaba a la condonación en favor de cuantos habían adquirido bienes eclesiásticos (art. 28). Mención expresa merece la concesión, en virtud de la cual, en el caso de mala administración de los bienes, el Estado quedaba facultado, previo acuerdo con las autoridades eclesiásticas, para proceder al secuestro de las temporalidades de las prebendas (art. 26, párrafo 2).

Los tratados lateranenses pusieron fin a la oposición —de muchos años de duración— entre la Iglesia y la Italia unificada y fueron, para ambas partes, una honrosa firma de paz. Por un lado, daban satisfacción al sentimiento nacional del pueblo y, por otro, aseguraban a la Iglesia la posibilidad de ejercer su influencia. Los acuerdos aportaban una solución que, tal como se afirma en el preámbulo del *Trattato*, está en armonía con la dignidad de ambas partes contratantes. En términos generales, eran unos tratados bien ponderados, que tenían en cuenta la tradición católica del pueblo, sin violar los derechos del Estado ni de las otras confesiones religiosas, y satisfacían las aspiraciones estatales, sin recortar excesivamente la libertad de la Iglesia. La Santa Sede no buscaba una restauración, sino un nuevo comienzo. En él veía la garantía de permanencia. Renunciaba a los estados de la Iglesia, ya superfluos, y ponía todo su empeño en cumplir su misión universal desde el territorio de un Estado minúsculo. Era, en realidad, la única posibilidad que le quedaba para asegurar, al menos en circunstancias normales, la independencia necesaria para el cumplimiento de sus tareas. Es cierto que en el futuro se produjeron algunos roces entre la Iglesia y el Estado, debidos casi siempre a la intromisión y los abusos del régimen fascista. De todas formas, Mussolini no permitía que los conflictos se prolongaran por mucho tiempo, sino que busca siempre un arreglo satisfactorio para ambas partes.

Con los estados iberoamericanos

La precaria situación socioeconómica y las inestables circunstancias políticas prevalentes en la mayoría de los países iberoamericanos venían despertando, desde tiempo atrás, una especial

preocupación en la Santa Sede. El pueblo, en su gran mayoría tradicionalmente católico, no pudo en múltiples aspectos imponer sus sentimientos frente a las oligarquías masónicas y hostiles a la Iglesia. Así se explica el sorprendente hecho de que sólo en ocasiones relativamente muy escasas se concluyeran acuerdos satisfactorios entre la Santa Sede y aquellos estados que pudieran servir de base para un sistema concordatario o que llevaran adelante los ya concluidos en el siglo precedente[20]. La única excepción la ofrece Colombia, país que, entre 1918 y 1928, firmó varios acuerdos, el más importante de ellos el de 5 de mayo de 1928 sobre las misiones. Al ininterrumpido *Kulturkampf* desencadenado por Guatemala sólo pudo ponerse fin con el convenio de 1928. También este año se llegó a un acuerdo con Perú para el nombramiento de obispos[21]. Tras los decretos hostiles a la Iglesia, promulgados por Ecuador en los años veinte, se consiguió, el 24 de julio de 1937, un *modus vivendi*[22], en virtud del cual el gobierno garantizaba la libertad de enseñanza y el Estado y la Iglesia aunaban sus esfuerzos para promover la misión de los indios y ayudarlos en todos los terrenos. Se prohibía a los clérigos todo tipo de actividad política (cf también el tomo complementario).

Alemania

La primera guerra mundial acarreó al *Reich* alemán graves pérdidas territoriales. La Iglesia católica alemana perdió, por el tratado de Versalles, los obispados de Estrasburgo y Metz, la mayor parte de Gnesen-Posen y Kulm y una porción considerable de Breslau. En la Ciudad Libre de Danzig, separada de Alemania, se creó en 1922 una administración apostólica y en 1925 un obispado exento.

El *Reich* pasaba de monarquía constitucional a democracia

---

20. F.B. PIKE, *The Conflict between Church and State in Latin America* (Nueva York 1964); J.L. MECHAM, *Church and State in Latin America. A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, edición revisada, Chapel Hill 1966; C.H. HILLEKAMPS, *Staat und Kirche in Südamerika*, en «Hochland» 58 (1956) 409-419.

21. F.B. PIKE, *Church and State in Peru and Chile since 1840: A Study in contrasts*, en «American Historical Review» 73 (1967) 30-50.

22. J.I LARREA, *La Iglesia y el Estado en el Ecuador*, Sevilla 1954.

parlamentaria. El 11 de agosto de 1919 entraba en vigor la Constitución aprobada por la Asamblea Nacional en Weimar (WRV). A diferencia de la situación vigente en el Reich alemán desde 1871, esta constitución daba competencias al Estado para regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado y entre la Iglesia y la enseñanza (art. 10, párrafos 1 y 2). La Ley fundamental del *Reich* garantizaba a la Iglesia, en toda Alemania, unos límites, bien fijados, de libertad y de posibilidad de acción. El sistema político de la WRV en materia eclesiástica corresponde al modelo de separación en el terreno de la organización, junto con una simultánea cooperación entre la Iglesia y el Estado. El fundamento de la situación de las comunidades religiosas en la constitución de Weimar es la libertad religiosa (art. 135, 136, 137, 140, 141). La idea de la separación aparece expresada en el art. 137, párrafos 1 y 7; a ella responde también el art. 138, párrafo 1. El mencionado art. 137 párrafo 1 declara que no hay una «Iglesia estatal». Se abandonaba así, de una vez por todas, el principio de la Iglesia nacional (protestante), pero al mismo tiempo se afirmaba, en términos expresos, el secularismo radical, la neutralidad y la paridad del Estado. La WRV concebía el principio de la separación como garantía constitucional de defensa del Estado frente al poder de la Iglesia y de la Iglesia frente a las injerencias del Estado y veía en él el medio para el establecimiento de un orden libre y armonioso. No obstante, las Iglesias seguían siendo corporaciones de derecho público y se admitía la posibilidad de conceder a otras comunidades religiosas este mismo estatuto (art. 137, párrafo 5). Se reconocía así la significación de las iglesias y de las comunidades religiosas para la vida del pueblo y se admitía su capacidad de ser titulares de competencias y de derechos públicos. La garantía del derecho de autodeterminación en favor de las comunidades religiosas (art. 137, párrafo 3) protegía la libertad del conjunto de actuaciones de las iglesias en el mundo, siempre que fuera «asunto de su competencia». El art. 137, párrafo 3, garantizaba, pues, a las comunidades religiosas un ámbito de libertad, dentro del cual podían crear su propio poder jurídico (por ejemplo la potestad eclesiástica) y, a través de él, también su propia e independiente organización jurídica. El sistema de relaciones entre la Iglesia y el Estado creado por la constitución del *Reich*

no era ya compatible con las regalías estatales, aunque los gobiernos y administraciones de algunos *Länder* o regiones las siguieron practicando. Quedaba básicamente garantizada la escuela confesional pública, que para los católicos alemanes era cuestión de vida o muerte (art. 146). En todas las universidades populares se mantenía la enseñanza religiosa, como especialidad normal, salvo aquellas que se declaraban expresamente aconfesionales (artículo 149).

Los artículos sobre temas eclesiásticos de la WRV eran, dada la situación del poder político, lo mejor que podía conseguirse. Con todo, no pudo superarse, durante la existencia de la República de Weimar, el mutuo distanciamiento entre la Iglesia y el Estado. Aun así, el año 1920 el anterior enviado prusiano fue sustituido por una embajada del *Reich* alemán ante la Santa Sede, en la que los católicos alemanes tenían depositadas grandes esperanzas. De hecho, no estaba clara la obligatoriedad jurídica de los concordatos y convenciones suscritos con la Santa Sede durante el pasado siglo. Los cambios territoriales derivados del tratado de paz pedían una acomodación de los límites de las diócesis. Por estas razones, y también con la intención de aprovechar al máximo las posibilidades ofrecidas por las constituciones y traducirlas en seguridades prácticas —sobre todo en la cuestión de la enseñanza católica confesional— intentó la Iglesia firmar un concordato con el *Reich*. También la república de Weimar estaba, en principio, interesada en el tema. El convenio con la Santa Sede podía proporcionar a la república un respaldo moral y político contra el frente de las potencias victoriosas. El gobierno del *Reich* se prometió por algún tiempo (1921) que un concordato tendría repercusiones estabilizadoras sobre las fronteras nacionales, amenazadas en el Este por afanes anexionistas y en el Oeste por deseos de separación. Pero la lucha de partidos impidió que se discutieran en el Parlamento proyectos sobre esta materia. Se negaban a un acuerdo tanto las fuerzas liberales y protestantes como los elementos hostiles a la Iglesia incrustados en las filas del SPD (Partido Socialdemócrata). Ni siquiera pudo salvarse el obstáculo de una ley estatal sobre la enseñanza, que necesariamente debía preceder a la firma del concordato.

Con todo, la Santa Sede no se resignó ante esta situación. Al

contrario, utilizó el campo de tensiones creado entre el gobierno central y los *Länder*, por la estructura federalista del Estado, para impulsar una política concordataria que discurría por varios carriles. La amplia autonomía de los *Länder* en política cultural daba incluso primacía a los concordatos regionales sobre el concordato con el Reich. Tanto desde el punto de vista del Estado como de la Iglesia, Baviera parecía ser la región que mejores perspectivas ofrecía para abrir este camino hacia las negociaciones. La Santa Sede quería que el concordato con Baviera fuera el primero, porque era aquí donde cabía esperar unas cláusulas más favorables para los intereses de la Iglesia, que luego podrían servir de modelo para los restantes *Länder* alemanes. El Estado libre de Baviera, por su parte, veía en la firma de un concordato un medio para reafirmar de enérgica manera su (amenazada) autonomía. Y así, el 24 de marzo de 1924 pudo firmarse el concordato bávaro, en términos favorables para la Iglesia [23]. Pero, precisamente en razón de las amplias concesiones estatales en materia escolar, provocó más disgusto que agrado en la mayoría de la opinión pública.

El concordato con Prusia, de 14 de junio de 1929 [24], tenía mucho menor contenido, ya que no se mencionaban en él las cues-

---

23. C. Mirbt, *Das bayerische Konkordat vom 24. März 1924*, en «Neue Kirchliche Zeitschrift» 36 (1925) 371-411: Fr.X. Kiefl, *Kritische Randglossen zum Bayerischen Konkordat unter dem Gesichstpunkt der modernen Kulturideale und der Trennung von Staat und Kirche*, Ratisbona 1926; I.A. Brein, *Der publizistische Kampf um das bayerische Konkordat vom 29. März 1924 und die Verträge mit den evangelischen Kirchen*, en HJ 47 (1927) 547-554; A. Geiger, *Bekenntnisschule und Religionsunterricht nach dem Bayerischen Konkordat*, tesis jurídica en Wurzburgo, Coburgo 1928; H. Zenglein, *Religionsunterricht und Religionslehrer nach dem Bayerischen Konkordat 1924*, tesis jurídica, Wurzburgo, Hassfurt del Meno 1928; Chr. Schwarzmeier, *Das Bayerische Konkordat vom 29.3.1924 und der CIC*, tesis jurídica, Wurzburgo 1929; H. Rust, *Die Rechtsnatur von Konkordaten und Kirchenverträgen unter besonderer Berücksichtigung der bayerinschen Verträge von 1924*, tesis jurídica, Munich 1964.

24. O. Zschucke, *Der Vertrag zwischen dem Freistaate Preussen und dem Heiligen Stuhle*, en «Deutsche Juristen-Zeitung» 34 (1929) 1097-1100; J.V. Bredt, *Das preussische Konkordat*, en «Preussische Jahrbücher» 217 (1929) 137-150; J. Danziger, *Beiträge zum preussischen Konkordat von Jahre 1929*, tesis jurídica, Breslau 1930; R. Leiber, *Das Preusische Konkordat*, en StdZ 118 (1930) 17-31; A. Perugini, *Inter Sanctam Sedem et Borussiae Rempublicam sollemnis Conventio seu Concordatum*, en «Apollinaris» 5 (1932) 38-53; E. Wende, C.H. Becker, *Mensch und Politiker*, Stuttgart 1959, 268-292; R. Morsey, *Zur Geschichte des Preussischen Konkordats und der Errichtung des Bistums Berlin*, en «Wichmann-Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin» 19-20 (1965-66), 64-89; D. Golombek, *Die politische Vorgeschichte des Preussenkonkordats (1929)* (Veröffenlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern», B. «Forschungen» 4), Maguncia 1970.

tiones de la enseñanza, el matrimonio y las órdenes religiosas. Como índice de la caldeada atmósfera creada en los círculos protestantes, baste citar el hecho de que tanto en el curso de las negociaciones como en la redacción del texto se evitó, a ciencia y conciencia, la palabra concordato. Aun así, el concordato prusiano constituía un importante factor político.

En 1932 se firmaron dos convenios con el Estado libre de Anhalt[25]. El 12 de octubre de este mismo año se concluía también el concordato con Baden[26] Aunque este concordato estaba muy lejos de ofrecer un programa maximalista para los intereses eclesiásticos, sólo obtuvo la aprobación de una débil y preocupante mayoría parlamentaria.

Ninguno de los restantes Estados alemanes firmó concordatos con la Santa Sede. En ellos, las relaciones entre la Iglesia y el Estado se regían por las normas legales, por ejemplo, en Württemberg, por la ley general de 3 de marzo de 1924.

Los concordatos de los tres *Länder* citados buscaban, ante todo, crear un nuevo ordenamiento en aquellos ámbitos que habían sido afectados por la modificación de fronteras, por las nuevas formas del Estado y de la constitución, o que se habían visto alterados por la codificación del derecho canónico. Estos acuerdos garantizaban las reclamaciones de la Iglesia, basadas en antiguos títulos jurídicos (dotación de los obispados, creación de nuevos obispados o parroquias), así como el interés del Estado en determinados presupuestos exigibles a las personas investidas de dignidades eclesiásticas (trienio, nacionalidad), o en la provisión de las sedes episcopales y de los cabildos catedralicios. A excepción de Baviera, la elección de obispos quedó reservada en los *Länder* alemanes a estos cabildos, aunque dicha elección debía hacerse de entre una terna propuesta por la Santa Sede. Se re-

---

25. N. HILLING, *Die beiden Vereinbarungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Anhalt von 4. Januar 1932*, en AfkKR 115 (1935) 457-463.

26. A. VAN HOVE, *Le Concordat entre le Saint-Siège et l'État libre de Baden*, en NRTh 60 (1933) 769-782; E. FÖHR, *Das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und dem Freistaate Baden von 12. Oktober 1932*, Friburgo de Brisgovia 1933; E. WILL, *Das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Baden von 12. Oktober 1932*, tesis jurídica, Friburgo de Brisgovia 1953; E. FÖHR, *Geschichte des Badischen Konkordats*, Friburgo de Brisgovia 1958; G. MAY, *Mit Katholiken zu besetzende Professuren für Philosophie und Geschichte an der Universität Freiburg nach dem Badischen Konkordat vom 12. Oktober 1932*, en U. MOSIEK - H. ZAPP (dirs.), *Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram*, Friburgo de Brisgovia 1972, 341-370.

glamentó detalladamente la participación de la Iglesia en el nombramiento del profesorado de las facultades de teología católica de las universidades estatales y de otros centros de instrucción religiosa. El concordato con Baviera contenía además mayores concesiones a la Iglesia en materia de garantía de la escuela popular confesional y de la formación de los maestros (art. 5 y 6). Se establecía el derecho de las órdenes religiosas a mantener escuelas privadas (que podían, en algunos casos, ser reconocidas como públicas, art. 9). En los concordatos de Baden y Prusia no se fijaba —contra los deseos de la Iglesia— una regulación de la cuestión de la enseñanza, aunque en un anejo o respectivamente en un intercambio epistolar relativo al concordato se hacía referencia a la observancia y la aplicación de las normas de la constitución del *Reich* relativas a la escuela y a la enseñanza religiosa.

En Prusia se crearon, junto a Colonia, las provincias eclesiásticas de Paderborn y Breslau, los obispados de Aquisgrán y Berlín y la prelatura exenta de Schneidemühl. Los concordatos de Baviera, Prusia y Baden indujeron a la conclusión de convenios de corte similar con las Iglesias protestantes. Los concordatos y acuerdos eclesiásticos aseguraban mediante tratado el status público de las Iglesias, y, por consiguiente, las situaban a un nivel superior al círculo de las restantes asociaciones religiosas de derecho público y ponían los cimientos para una relación de *coordinación* entre la Iglesia y el Estado. Surgió así en Alemania un nuevo tipo de relaciones entre ambas instancias, a saber, el de «Iglesia separada y autónoma, garantizada mediante tratado o concordato» (Ulrich Stutz).

El nombramiento de Adolf Hitler como canciller del Reich, el 30 de enero de 1933, introdujo una nueva fase en la política eclesiástica. En su declaración programática del 23 de marzo de 1933 afirmaba que las dos confesiones «eran factores de primera fila para la conservación de nuestra nación» y se comprometía a respetar los convenios firmados con ellas y a no atentar contra sus derechos. Prometía, en particular, «concederles y asegurarles» la influencia debida a las confesiones cristianas en el ámbito de la escuela y de la educación. Hitler dio a conocer muy pronto que abrigaba la intención de llegar a un acuerdo con la Iglesia

católica. Contando ya con la base de los trabajos previos desarrollados en los años 1920-1921, el 20 de julio de 1933 se firmaba en la Ciudad del Vaticano el concordato con el *Reich*[27]. El 10 de septiembre del mismo año se intercambiaban los instrumentos de ratificación. La ley de 12 de septiembre de 1933 facultaba al ministro del interior del *Reich* para promulgar las normas jurídicas y administrativas necesarias para la aplicación del concordato. Nunca se promulgaron.

El concordato con el *Reich* mantenía y complementaba los concordatos con Baviera, Prusia y Baden e incluía además en su ámbito de aplicación a todos los *Länder* en los que no se había llegado a un acuerdo (art. 2). De este modo, los católicos que se hallaban en una situación minoritaria y desamparada, gozaban en adelante de una cierta seguridad en cuanto súbditos del *Reich*.

---

27. A. ROTH, *Das Reichskonkordat vom 20-7-1933*, Munich 1933; A. VAN HOVE, *Le Concordat entre le Saint-Siège et le Reich allemand*, en NRTh 61 (1934) 158-185; R. OESCHEY, *Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933*, en «Bayerische Gemeinde- und Verwaltungszeitung» 44 (1934) 526-532; R. BUTTMANN, *Das Konkordat des Deutschen Reichs mit der römish-katholischen Kirche vom 20. Juli 1933*, en H. FRANK (dir.), *Nationalsozialistische Handbuch für Recht und Gesetzgebung*, Munich [2]1935, 407-424; J. SCHMITT, *Ablösung der Staatsleistungen an die Kirchen unter Berücksichtigung der Weimarer Verfassung, des Reichskonkordats und der drei Länderkonkordate*, en AfkKR 115 (1935) 3-52, 341-388; G. OHLEMÜLLER, *Reichskonkordat zwischen Deutschland und dem Vatikan vom 20. Juli 1933. Urkunden und geschichtliche Bemerkungen*, Berlín [2]1937; K. KRÜGER, *Kommentar zum Reichskonkordat*, Berlín 1938; H.G. GERMANN, *Fünf Jahre Reichskonkordat mit der römischen Kirche*, Berlín sin fecha. W. WEBER, *Das Nihil obstat*, en «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft» 99 (1939) 193-244; W. HAUSMANN, *Reichskonkordat und Weimarer Verfassung*, en «Nationalsozialistische Monatshefte» 10 (1939) 145-149; M. MACCARRONE, *Il Nazionalsocialismo e la Santa Sede*, Roma 1947; G. SCHREIBER, *Deutsche Kirchenpolitik nach dem ersten Weltkrieg*, en HJ 70 (1951) 296-333; F. VON PAPEN, *Der Wahrheit eine Gasse*, Munich 1952, 313-318; E.H. FISCHER, *Die politische Klausel des Reichskonkordates und ihre rechtliche Tragweite*, en ThQ 134 (1954) 352-376; W. GROPPE, *Das Reichskonkordat von 20. Juli 1933. Eine Studie zur staats- und völkerrechtlichen Bedeutung diseses Vertrages füt die Bundesrepublik Deutschland*, Colonia 1956; H.J. BECKER, *Zur Rechtsproblematik des Reichskonkordats*, Munich [2]1956; E. DEUERLEIN, *Das Reichskonkordat*, Düsseldorf 1956; F. SCHULLER, *Das grundsätzliche Verältnis von Staat und Kirche nach dem Reichskonkordat vom 20-7-1933*, en AfkKR 128 (1957-58) 13-79, 346-404; R. MORSEY, *Zur Vorgeschichte das Reichskonkordats aus den Jahren 1920 und 1921*, en ZSavRG, Kan. Abt. 44 (1958) 237-267; id. (dir.), L. KAAS, F. VON PAPEN, *Briefe zum Reichskonkordat*, en StdZ 167 (1960-61) 11-30; A. KUPPER (dir.), *Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen* («Veröffenlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern», A. «Quellen» vol 2), Maguncia 1969, L. VOLK (dir.), *Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933* («Veröffenlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern», A. «Quellen» 11), Maguncia 1969; id., *Das Reichskonkordat von 20. Juli 1933. Von den Ansätzen in der Weimarer Republik bis zur Ratifizierung am 10. September 1933* («Veröffenlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern», B. «Forschugen» 5), Maguncia 1972.

Se confirmaban una vez más, mediante tratado, las garantías de la Constitución de la república de Weimar (WRV) en favor de la libertad de religión y culto y de la autonomía de la Iglesia (art. 1). Se concedía una especial protección al ejercicio de las actividades espirituales (art. 5 y 6). Se protegía también a las asociaciones católicas dentro de unos límites establecidos (art 31). En el art. 31, párrafo 3, se mencionaba al episcopado alemán como interlocutor válido para un convenio, a tratar en el futuro, con el gobierno del *Reich*. Se abría así un camino de amplio futuro. Con todo, no se tomó el acuerdo de insertar de forma inequívoca en el concordato, como parte integrante del mismo, los principios que deberían seguir los obispos alemanes y el gobierno del *Reich* para la interpretación de este artículo. Las concesiones más importantes del Estado aparecían consignadas en los artículos 21-25, que respondían, en lo esencial, a los deseos de la Iglesia en materia de enseñanza religiosa y de escuelas confesionales y privadas[28]. La enseñanza religiosa sería una asignatura normal en las escuelas públicas, incluidas las de formación profesional (art. 21). Se garantizaba, con ciertas condiciones, el mantenimiento o la nueva creación de las escuelas confesionales católicas (art. 23). Se concedía igualdad de trato a las escuelas privadas de las órdenes religiosas (art. 25). La Santa Sede, por su parte, prohibía a los clérigos y religiosos la actividad dentro de los partidos políticos, atendidas «las peculiares circunstancias existentes en Alemania» y las garantías contenidas en el concordato del *Reich* (art. 32). Este *artículo de despolitización* era la condición *sine qua non* puesta por el *Reich* para la firma del concordato. Hitler tenía la mirada puesta en la despolitización del clero, para poder acabar así con el catolicismo político. Este objetivo coincidía con la intención de la Santa Sede de mantener a los eclesiásticos alejados, por razones pastorales, de todo compromiso político partidista. Las materias de competencia eclesiástica no tratadas en el concordato

---

28. E. DACKWEILER, *Reichskonkordat und katholische Schule*, en «Juristische Wochenschrift» 62 (1933) 2487-2490; MEYER-LÜLMANN, *Reichskonkordat und Schule*, en «Der Gemeindetag» 27 (1933) 446-448; SCHULTE, *Die Schulartikel des Reichskonkordats*, en «Reichsverwaltungsblatt und Preussisches Verwaltungsblatt» 54 (1933) 821-824; J. SCHRÖTELER, *Das katholische Schulideal und die Bestimmungen des Reichskonkordats*, en StdZ 126 (1934) 145-154: FR. PITZER, *Die Bekenntnisschule des Reichskonkordats. Eine rechtsgeschichtliche Studie und zugleich ein Beitrag zum Schulrecht*, Colonia - Berlín 1967.

se regularían «en el ámbito eclesiástico» según el vigente derecho canónico (art. 33, párrafo 1). Respecto del derecho matrimonial, el gobierno no estaba dispuesto a hacer ninguna concesión (art. 26).

En su conjunto, el concordato del *Reich* creaba un *sistema de equilibrio y de cooperación* mesurado y duradero entre la Iglesia y el Estado. Sus normas esenciales aparecían cortadas por el patrón del Estado constitucional democrático de la república de Weimar. Son muy pocas las prescripciones debidas a la evolución hacia el sistema totalitario de partido único en que se hallaba inserto por entonces el *Reich* alemán (art. 16.31.32). La Santa Sede hizo todo lo posible por acercar el concordato con el *Reich* al esquema de los convenios recientemente firmados —con Italia y Austria— para conseguir de este modo un tipo de concordato unitario en sus líneas esenciales.

La gran desventaja del concordato del *Reich* era que el estadista que lo formó probablemente no actuó con honradez y, en todo caso, no lo tomó en serio. Tal como había sucedido con los concordatos regionales, el Estado, ya desde el primer momento, esquivó, reinterpretó, violó y quebrantó los convenios [29]. Los derechos que la Constitución y los concordatos garantizaban a la Iglesia quedaron en muy buena parte vaciados de contenido, no tanto en razón de legislaciones estatales contrarias, cuanto por el camino de disposiciones y prácticas de la administración. Se pusieron considerables impedimentos a la libertad de la acción de

---

29. E. Rosa, *«Condizione concordataria» o persecuzione in Germania?*, en «La Civiltà Cattolica» 89 (1938) IV, 305-318; W. Weber, *Das Reichskonkordat in der deutschen Rechtsenwicklung*, en «Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht» 5 (1938) 532-536; R. Jestaedt, *Das Reichskonkordat von 20. Juli 1933 in der nationalsozialistischen Staats- und Verwaltungspraxis unter besonderer Berücksichtigung des Artikels 1*, en AfkKR 124 (1949-50) 335-430; W. Corsten (dir.), *Kölner Aktenstücke zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1933-1945*, Colonia 1949; W. Conrad, *Der Kampf um die Kanzeln*, Berlín 1957; A. Kupper, *Zur Geschichte des Reichskonkordats*, en StdZ 163 (1958-59) 278-302, 354-375; D. Albrecht (dir.), *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Regierung*, 2 vols. («Veröffenlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern» A. «Quellen» 1 y 10), Maguncia 1965-69; B. Schneider, con P. Blet y A. Martini (dirs.), *Die Briefe Pius'XII. an die deutschen Bischöfe 1939-1944* («Veröffenlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern» A. «Quellen» 4), Maguncia 1966; B. Stasiewski (dir.), *Akten deutschen Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*, I: *1933-1934* («Veröffenlichungen der Kommision für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern» A. «Quellen» 5), Maguncia 1968; F. Pauly, *Zur Kirchenpolitik des Gauleiters J. Bürckel im Saargebiet (März-August 1935)*, en «Rheinische Vierteljahrsblätter» 35 (1971) 414-453.

la Iglesia. El objetivo era la implantación de la ideología totalitaria y nacionalsocialista del Estado. Si no se llegó en esta época a la supresión del concordato (tal como durante algún tiempo intentó el ministro del interior del *Reich*, Hanns Kerrl) y a una total separación entre Iglesia y Estado, se debió exclusivamente al hecho de que el régimen opinaba que con el sistema vigente podría controlar mejor a la Iglesia y a que, además, tenía que mantener ciertas apariencias, por razones de política tanto interior como exterior.

Similares y aún peores medidas persecutorias se pusieron en marcha en los países ocupados y anexionados. En el territorio polaco ocupado por Alemania, el llamado *Gobierno general*, se desató una furiosa persecución religiosa que diezmó al clero. Se consideraron extinguidos el concordato polaco, el concordato austríaco, el *modus vivendi* alcanzado con Checoslovaquia y el concordato napoleónico hasta entonces en vigor en Alsacia y Lorena. Respecto de Austria, el gobierno del *Reich* partía del supuesto de que el concordato austríaco había quedado abolido en virtud de la anexión al *Reich* de la *Ostmark*, porque el país había dejado de existir como Estado independiente y había perdido, por tanto, su posición como sujeto de derecho internacional. En Austria existía, pues, según el gobierno del *Reich*, una «situación aconcordataria» [30]. En la demarcación del Warta, incorporada al *Reich*, la Iglesia recibió el trato de una asociación privada. Se rechazó la ampliación del concordato con el *Reich* a las regiones conquistadas.

La Santa Sede había intentado influir sobre el régimen nacionalsocialista por canales diplomáticos, pero cuando hubo comprobado la ineficacia del intercambio de notas, se dirigió a la opinión pública. En la encíclica *Mit brennender Sorge*, de 4 de marzo de 1937, el papa Pío XI fustigó enérgicamente las intromisiones y los ataques estatales [31].

A pesar de las hostiles medidas que se acaban de mencionar, los concordatos no fueron del todo inútiles. Su misma existencia

30. KL. SCHOLDER, *Osterreichisches Konkordat und nationalsozialistische Kirchenpolitik 1938-39*, en ZevKR 20 (1975) 230-243.

31. S. HIRT (dir.), *Mit brennender Sorge. Das päpstliche Rundschreiben gegen den Nationalsozialismus und seine Folgen in Deutschland*, Friburgo de Brisgovia 1946; R. LEIBER, *Mit brennender Sorge. März 1937 bis März 1962*, en StdZ 169 (1961-62) 417-426.

impidió, en varios aspectos, la acción de los opresores, sirvió para que, de una u otra forma, la Iglesia pudiera conservar una posición —aunque muy débil— desde la que poder anunciar el evangelio y ejerció cierta influencia incluso en los campos de concentración. Por otra parte, al estar el Estado obligado por las cláusulas concordatarias, sus medidas opresoras significaban una violación del derecho internacional y, por tanto, le obligaban a adoptar ciertas precauciones, al mismo tiempo que ofrecía a la Santa Sede base para sus reclamaciones. No podía ya borrarse el hecho de que mediante la firma del concordato el régimen nacionalsocialista había reconocido a la Santa Sede como parte contratante. En virtud de la firma del concordato, el régimen del *Reich* reconocía en un convenio internacional la legitimidad de la competencia de la Santa Sede sobre la Iglesia católica de Alemania. Toda violación del concordato contribuía a disminuir la credibilidad del régimen nacionalsocialista.

Durante la segunda guerra mundial

El estallido de la segunda guerra mundial hizo imposible, como es obvio, la conclusión de concordatos con las naciones beligerantes. Sólo con los países que estaban al resguardo de la política mundial o que acertaron a mantenerse alejados del tremendo choque, pudieron firmarse algunos convenios.

En el Portugal de Salazar se dictaron normas favorables, aunque cautelosas, para los intereses de la Iglesia. El 7 de mayo de 1940 firmaba esta nación un concordato de rico contenido y un acuerdo misional con la Santa Sede [32], que el propio Salazar calificó de «concordato de la separación entre la Iglesia y el Estado». El documento firmado por ambas partes partía del sistema vigen-

---

32. A. PERUGINI, *De novis Conventionibus Lusitanis*, en «Apollinaris» 13 (1940) 205-217; PH. AGUIRRE, *Ecclesia et Status in Lusitania secundum recens concordatum*, en «Periodica» 29 (1940) 289-302; A. GIANNINI, *Il concordato portoghese*, en «Rivista di Studi Politici Internazionali» 10 (1943) 3-28; L. SCHEUBER, *Die Glaubens- und Gewissensfreiheit in Portugal*, en OAfKR 7 (1956) 211-231; B.J. WENZEL, *Portugal und der Heilige Stuhl*, Lisboa 1958; TH. KREPPEL, *Dis Trennung von Staat und Kirche in Portugal. Das Konkordat zwischen Portugal und dem Heiligen Stuhl als Beispiel einer neuen Ordnung von Kirche und Staat, tesis jurídica*, Francfort del Meno 1962; L. RENARD, *Salazar, Kirche und Staat in Portugal*, Essen 1968.

te de delimitación y cooperación de la Iglesia y el Estado en libre acuerdo y mutuo respeto. Se reconocía la personalidad jurídica de la Iglesia católica y se concertaba el mantenimiento de relaciones diplomáticas (art. I). Mediante una serie de garantías quedaban asegurados los bienes y las actividades de la Iglesia (art. II-VIII). Los clérigos gozaban de una especial protección y de ciertas inmunidades (art. XI-XV). Se estipulaba la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en las escuelas del Estado, así como el principio de que la totalidad de las enseñanzas impartidas se orientaría a tenor de los dictados de la fe cristiana (art. XXI). Se permitía la creación de escuelas privadas de la Iglesia (art. XX). El derecho matrimonial se regía por el principio del matrimonio civil facultativo (art. XXII-XXV).

El Estado se obligaba a proteger las misiones de las regiones de Ultramar (art. XXVII-XXVIII). El acuerdo misional preveía la admisión de misioneros extranjeros en las colonias portuguesas (art. 2). Las órdenes y congregaciones misioneras serían apoyadas por el gobierno (art. 9-14). Se garantizaba la libertad de acción de los misioneros (art. 15).

Con estos dos convenios parecía quedar asegurada por mucho tiempo la paz y la cooperación entre la Iglesia y el Estado en Portugal y en sus posesiones ultramarinas. En el momento de la firma, pertenecían todavía al ignoto futuro las repercusiones de la segunda guerra mundial. La conclusión del concordato de 1940 exigió una nueva redacción del (en adelante) art. 45 de la Constitución, llevada a cabo el 11 de junio de 1951.

Peores tiempos le tocó vivir a la Iglesia española en la década de los años treinta. La constitución republicana de 9 de diciembre de 1931 adoptó una actitud hostil frente a la Iglesia y la religión. En los años siguientes se produjo un conflicto abierto con la Iglesia. El año 1933, el gobierno español declaraba extinguido el concordato de 1851. La calamitosa situación económica y el terror imperante provocó la sublevación de una parte del ejército. Durante varios años hizo estragos el azote de la guerra civil (1936-1939). El nuevo jefe de Estado, Franco, procuró restablecer el carácter católico de la nación[33]. Fueron abolidas leyes

33. J. SOTO DE GANGOITI, *Relaciones de la Iglesia católica y el Estado español*, Madrid 1940; id., *La Santa Sede y la Iglesia Católica en España*, Madrid 1942.

hostiles a la Iglesia. El 7 de junio de 1941 concluía el gobierno español un acuerdo con la Santa Sede que regulaba el ejercicio del derecho de presentación para la provisión de sedes episcopales[34]. Según este acuerdo, el nuncio apostólico confeccionaba, de mutuo acuerdo con el gobierno, una lista de seis personas idóneas para el cargo y la remitía a la Santa Sede. Ésta, a su vez, previa valoración de la lista, pero sin la obligación de atenerse a ella, proponía una terna al gobierno. El jefe del Estado elegía uno de los miembros de la terna, siempre que no existieran reparos de índole política general. Se preveía, además, un concordato.

El 25 de enero de 1940 se llegó a un acuerdo muy pormenorizado con Haití, sobre cuestiones relativas a los bienes de la Iglesia. El 22 de abril de 1942 firmaba la Santa Sede un convenio con Colombia[35], básicamente consagrado a la regulación del derecho matrimonial (art. 4-10), que, en el nuevo acuerdo, coincidía en numerosos puntos con el derecho canónico. Un funcionario civil asistiría a la celebración del matrimonio canónico, si bien su presencia no era condición indispensable para que el matrimonio surtiera todos sus efectos civiles. Se sustituía el derecho de propuesta del gobierno para el nombramiento de obispos por el derecho a manifestar reservas «de índole política» (art. 1). Se ponía así el punto final al tradicional derecho de patronato.

En la época de postguerra

Las repercusiones de la segunda guerra mundial fueron mucho más amplias y profundas que las causadas por la primera. El mapa político europeo sufrió una considerable transformación. En Asia y África llegó a su fin la época colonial. La situación interna de numerosos países registró notables modificaciones, que afectaban también al derecho religioso. Se suprimió, o al menos se suavizó en buen número de naciones la anterior estrecha unión de Iglesia y Estado. Descendió el número de países dotados de

34. R.S. de Lamadrid, *El convenio entre el Gobierno español y la Santa Sede*, en «Boletín de la Universidad de Granada» 13 (1941) 371-385; A. Giannini, *La convenzione tra la S. Sede e la Spagna per la provvista delle diocesi*, en «Il Diritto Ecclesiastico» 53 (1942) 137-145.

35. J.A. Eguren, *Derecho concordatario colombiano*, Bogotá 1960

sistemas unitarios de Iglesias oficiales o nacionales, sobre todo en los Estados con población mayoritariamente cristiana. El orden concordatario de la Europa del Este sufrió un colapso total. Se iniciaba una nueva fase en la historia de la política concordataria de la Santa Sede[36].

Concordatos en los países socialistas

Para la Iglesia y la religión, las repercusiones más nefastas de la segunda guerra mundial fueron el avance, hasta las riberas del Elba, de la Unión Soviética, la más formidable potencia militar eurasiática, dominada por el partido bolchevique, y la implantación de un régimen comunista en China, el país más poblado de la tierra. Para el comunismo, la religión es un prejuicio científicamente insostenible. A esta concepción respondió la política eclesiástica de los Estados socialistas. Su objetivo principal consistía en acelerar la desaparición total de la religión, por otra parte inevitable, limitando o prohibiendo totalmente las posibilidades de acción de la Iglesia. En definitiva, los regímenes socialistas pretendían desmontar pieza a pieza la Iglesia no sólo como custodia de la fe religiosa, sino también como garantía de las libertades cívicas. El aparato estatal actuó, de forma encubierta unas veces, a plena luz otras, al servicio de los objetivos antirreligiosos y antieclesiásticos del partido comunista. Las pausas de opresión o de persecución respondían siempre y únicamente a consideraciones tácticas y eran motivadas por presiones del exterior o por alteraciones en el interior. Nunca ha sido más brutal la diferencia entre el derecho y la realidad constitucionales como en los países socialistas. Lo que es inviolable es el proceso histórico, no la Constitución. Ésta se limita a señalar el estadio evolutivo alcanzado por la revolución en el momento de promulgarse. Los derechos fundamentales, tal como se entienden en los países occidentales, son, por sistema, imposibles dentro de la ideología soviética.

Hubo algunas diferencias, en los diversos países socialistas, en cuanto al modo y la rapidez del proceso. En términos generales, puede comprobarse que el espacio de libertad conservado por la

36. J. SALOMON, *La politique concordataire des États depuis la fin de la deuxième guerre mondiale*, en «Revue Générale de Droit International Public» 59 (1955) 570-623.

Iglesia es tanto mayor cuanto más cerca de Occidente se hallan los países afectados. Siempre dentro de unos términos relativos, la mayor capacidad de movimiento es la poseída —o la reclamada— por la Iglesia católica de Polonia[37] y la concedida a las Iglesias ortodoxas de Rumania[38] y Bulgaria[39]. Es, en cambio, totalmente desesperada la situación de Checoslovaquia[40]. El «josefinismo marxista» de este país deja a la Iglesia tan sólo un mísero espacio vital y una mínima libertad de configuración. No es mucho más favorable la situación de Hungría[41].

Con todo, el modelo de los países socialistas es, también en ámbito de la política eclesiástica, la Unión Soviética. En este país está vigente, desde 1918, el principio de la separación, concebida en términos hostiles, entre la Iglesia y el Estado, entre la enseñanza y la Iglesia[42]. El ámbito de acción de la Iglesia queda estrictamente limitado al culto. De acuerdo con este principio, se establece en las constituciones de las llamadas democracias populares de Rumania, Bulgaria, Hungría, Checoslovaquia, Albania y

---

37. Kl. Weber, *Der moderne Staat und die katholische Kirche. Laizistische Tendenzen im staatlichen Leben der Dritten Französischen Republik, des Dritten Reiches und der Volksrepublik Polens,* Essen 1967.

38. G. Rosu - M. Vasiliu - G. Crisan, *Church and State in Romania,* en Vl. Gsovski (dir.), *Church and State behind the Iron Curtain,* Nueva York 1955, 253-299; F. Popan - Č. Draskovic, *Orthodoxie in Rumänien und Jugoslawien,* Viena 1960; G. Podskalsky, *Kirche und Staat in Rumänien,* en StdZ 185 (1970) 198-207.

39. G. Podskalsky, *Kirche und Staat in Bulgarien,* en StdZ 189 (1972) 112-124.

40. F. Cavalli, *Governo Comunista e chiesa cattolica in Cecoslovacchia,* Roma 1950; L. Němec, *Episcopal and Vatican Reaction to the Persecution on the Catholic Church in Czenchoslovakia,* Washington 1953; id., *Church and State in Czechoslovakia,* Nueva York 1955; V. Chalupa, *Situation of the Catholic Church in Czechoslovakia,* Chicago 1960; E. Schmied, *Die rechtliche Stellung der Kirche in der Tschechoslowakei,* en «Jahrbuch für Ostrecht» (1960) 129-136; K. Rabl, *Die tschechoslowakische Verfassungsurkunde von 11. Juli 1960 in Theorie und Praxis,* en «Jahrbuch des öffenlichen Rechts», nueva serie 12 (1963) 353-416.

41. A. Bedö - H. Kálnoky - L. Le Nard - G. Torzsay-Biber, *Church and State in Hungary,* en V. Gsovski (dir.), *Church and State behind the Iron Curtain,* Nueva York 1955, 69-157; L. Mezöfy, *Staat und Kirche in Ungarn,* en «Jahrbuch für Ostrecht» 3 (1962) 249-271; A. Emmerich - J. Morel, *Bilanz des ungarischen Katholizismus,* Munich 1969.

42. E. Jacobi, *Staat und Kirche in der Sowjetunion, en* «Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe» 4 (1954-55) 325-344; W. De Vries, *Kirche und Staat in der Sowjetunion,* Munich 1959; J. Chrysostomus, *Kirche und Staat in Sowjetrussland. Das Schicksal des Moskauer Patriarchates von 1917-1960,* en «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», nueva serie, vol. 11 (1963) 13-36; G. Schweigl, *Il nuovo Statuto della Chiesa russa et l'art. 124 della Costituzione sovietica,* Roma 1965; G. Zanarini, *Le Saint Siège et Moscou,* París 1967; D. Konstantinow, *Die Kirche in der Sowjetunion nach dem Krieg. Entfaltung und Rückschläge,* Munich - Salzburgo 1973.

Yugoslavia la separación de Iglesia y Estado. Esta separación se aplicó en la práctica a ciencia y conciencia, en abierta contradicción con la base popular religiosa todavía existente en los respectivos países. El principio de libertad de conciencia y de religión, que suele proclamarse a una con el de separación de Iglesia y Estado, nunca se ha interpretado en beneficio de la Iglesia católica. Al contrario, fue perseguida con mayor saña que todas las restantes comunidades religiosas. La Iglesia perdió su posición de ente de derecho público y, en la medida de lo posible, se intentó eliminarla totalmente del ámbito de la vida pública. Se registró por doquier el intento de limitarla al ejercicio de las funciones cúlticas y a impedirle toda posible influencia sobre las personas, y en particular sobre la juventud. Al mismo tiempo, se vio sometida a constante controles. En todos los países socialistas existen departamentos para los asuntos eclesiásticos, cuyas injerencias en los nombramientos de los cargos de la Iglesia son claras y constantes. Controlan la formación del clero y determinan el número y la capacidad de sus centros educativos. En las regiones en que existen varias comunidades religiosas, los gobiernos intentan enfrentarlas entre sí, aunque siempre se considera a la Iglesia católica como el enemigo principal. En cada una de las iglesias los gobiernos procuran lanzar a unos grupos contra otros, para sembrar división y conseguir, por este medio, mayor influencia sobre ellos.

El contacto entre los obispos y la Santa Sede quedó interrumpido o fue sometido a férreos controles; se suspendieron las relaciones diplomáticas y se denunciaron los concordatos: el de Lituania el 1.° de julio de 1940, el de Polonia el 12 de septiembre de 1945, el de Rumania el 17 de julio de 1948. El régimen checoslovaco rescindió, sin denuncia previa, el *modus vivendi* y en 1950 cortó sus relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Yugoslavia siguió el mismo ejemplo en 1952. Allí donde la religión no ha sido totalmente desarraigada, el comunismo intenta servirse de sus fieles, y en particular de los clérigos, para sus propios fines e instituciones. A cambio de ello, se muestra dispuesto a proteger a la Iglesia dentro de ciertos límites. Aunque los regímenes comunistas poseen los medios de poder necesarios para imponer prácticamente, en todos los campos las medidas que deseen contra la Iglesia, se muestran muy interesados en conseguir (aunque sea mediante

presión) el asentimiento de los dirigentes eclesiásticos para sus prescripciones. Los comunistas saben bien que el camino más seguro para ganarse a los católicos de un país pasa por Roma. Por otra parte, confían en que la firma de un concordato pueda ganarles la simpatía de algunos círculos católicos de fuera del país. Caso que no consigan llegar a un convenio con la Santa Sede, se dirigen a los obispos. Si también éstos se niegan, recurren a los sacerdotes. Así se explican las repetidas tentativas de llegar a un convenio con la Santa Sede y también la serie de acuerdos concluidos con el episcopado en la década de los años cincuenta. Los regímenes de Checoslovaquia y Yugoslavia tantearon respectivamente en 1949 y 1952 las posibilidades de un concordato. Respecto de Checoslovaquia, la Santa Sede no secundó la tentativa, porque, atendidas las circunstancias imperantes en el país, juzgaba la situación totalmente perdida, pero se mostró en cambio dispuesta a iniciar el diálogo con Yugoslavia. Los contactos no llevaron a la firma de un acuerdo, porque este país no estaba dispuesto a conceder el mínimo de condiciones puestas por la Iglesia.

El gobierno polaco no quiso dirigirse a la Santa Sede. Esperaba conseguir mejor sus fines mediante acuerdos con el episcopado del país. El 14 de abril de 1950 y el 8 de diciembre de 1956 concluyó un acuerdo con los obispos polacos[43]. Estos convenios no constituyen un concordato, sino pactos administrativos a nivel del derecho público intraestatal. Su contenido supone una acusada desviación respecto del concordato anulado tras la victoria del socialismo. Con ello, el Estado pretendía poner a la Iglesia al servicio de sus metas políticas y económicas. En aras de la anhelada distensión, los obispos mostraron una amplia voluntad de cooperación. Pero el gobierno no cumplió sus promesas, por otra parte muy modestas. Sobre todo en el ámbito de la enseñanza, retiró todas las concesiones, prometidas o ya implantadas.

Los acuerdos con Hungría, Rumania y Checoslovaquia son mucho más desfavorables para la Iglesia que el concluido con Polonia. El episcopado húngaro hizo, en el convenio de 30 de agosto

---

43. L. PÉREZ MIER, *El acuerdo entre el episcopado polaco y el gobierno de Varsovia*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 6 (1951) 185-255; «Ost-Probleme» 9 (1957) 237; K. HARTMANN, *Über die Verständigung zwischen Kirche und Staat in Polen*, en «Aussenpolitik» 8 (1957) 571-582.

de 1950, grandes concesiones al Estado, y se obligaba a apoyar la política del gobierno. A cambio, el régimen prometía subvenciones a la Iglesia por una duración de 18 años. Pero la firma del acuerdo no puso fin a las perturbaciones de la vida eclesial. En Rumania, una asamblea, de clérigos progresistas firmó, el 15 de marzo de 1951, el acuerdo propuesto por el gobierno. En Checoslovaquia, una parte del clero admitió la ley de 14 de octubre de 1949, que regulaba unilateralmente la situación de la Iglesia.

Concordatos con los países del mundo libre

Las relaciones de la Santa Sede con los países del mundo libre después de la guerra no fueron, en términos generales, desfavorables para la Iglesia. De hecho, en la época de postguerra, se establecieron relaciones diplomáticas con un considerable número de países, sobre todo de África y Asia. Pero no pudo abrirse una era concordataria similar a la del período entre guerras. La preocupación principal de un gran número de gobiernos se centraba en la reconstrucción material tras las devastaciones bélicas. En los nuevos países de África y Asia el número de católicos era, de ordinario, demasiado reducido para poder llegar a la firma de acuerdos con la Santa Sede, aun prescindiendo de la tumultuosa situación y de las penurias vitales a que se veían sujetas muchas de estas regiones. El nacionalismo reciente y el sentimiento susceptible de la propia sensibilidad de los jóvenes Estados africanos se resistían a solucionar los problemas pendientes entre la Iglesia y el Estado mediante acuerdos e insistían en solucionarlos unilateralmente por su parte mediante leyes. La mayoría de los Estados establecieron fuertes controles sobre los asuntos externos de la Iglesia. Los regímenes en el poder se atribuían la competencia última para decidir en los asuntos mixtos. La mayoría de estos países no habían desarrollado con anterioridad ningún sistema jurídico entre la Iglesia y el Estado. Las relaciones entre las comunidades religiosas y los poderes estatales se basaban en muy buena parte en soluciones improvisadas. La inestabilidad e inseguridad de las situaciones políticas aconsejaba, tanto al Estado como a la Iglesia, evitar la conclusión de tratados cuya fuerza vinculante podía estar en contradicción con nuevas y súbitas mo-

dificaciones y crear, por tanto, nuevos focos de tensión y de conflicto. Parecía más aconsejable limitarse a entablar relaciones diplomáticas a través de las cuales podían solucionarse con mayor rapidez y facilidad los temas pendientes.

En otros países seguían vigentes las razones tradicionales que impedían la firma de concordatos con la Santa Sede. Así por ejemplo, las leyes constitucionales brasileñas de 18 de septiembre de 1946 (art. 31, n.º 3), y 24 de enero de 1967 (art. 9, n.º 2), seguían manteniendo, al igual que la del 16 de julio de 1934 (art. 17, n.º 3), la prescripción de que no podían concluirse acuerdos con una Iglesia o una comunidad cúltica. Tampoco pudieron transformarse en acciones políticas concretas ciertas corrientes francesas, que propugnaban una situación religiosa con base concordataria. Y si, a pesar de las circunstancias, se firmaron algunos concordatos, figuraban en ellos rasgos individuales mucho más acusados que en la época anterior.

Los países católicos de Europa meridional —Italia, España y Portugal— habían reanudado, tras duras luchas, la vinculación tradicional entre la Iglesia y Estado. Una vez acabada la guerra, los pactos lateranenses dieron muestras de ser un instrumento eficaz. Lograron superar la etapa del derrumbamiento del fascismo y la caída de la monarquía y fueron confirmados en el art. 7 de la constitución republicana de 27 de diciembre de 1947[44], con lo que obtenían una garantía constitucional directa. La Santa Sede firmó con Portugal un acuerdo, el 18 de julio de 1950, sobre la provisión de sedes episcopales en las Indias portuguesas[45]. El gobierno renunciaba al privilegio de presentación por parte del presidente y liberaba a la Santa Sede de la obligación de nombrar obispos de nacionalidad portuguesa para determinadas sedes episcopales. Se iniciaba así una actitud que más tarde fue fomentada por el concilio Vaticano II.

---

44. S. Lener, *I patti lateranensi e la nuova Italia*, en «La Civiltà Cattolica» 101 (1950) II, 609-621; id., *I precedenti legislativi e storici dell'articolo 7 della costituzione*, ibid. III. 248-260; G.B. Arista, *La Costituzione Italiana*, Roma ³1963, 61ss, 348ss.

45. J. Damizia, *Annotaciones ad conventionem inter S. Sedem et Rempublicam Lusitaniam*, en «Apollinaris» 23 (1950) 261-263; J.M. Lourenço, *Portugal e a Santa Sé*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 6 (1951) 171-183; A. da Silva Rego, *Le patronage portugais de l'Orient*, Lisboa 1957; B.J. Wenzel, *Portugal und Heilige Stuhl. Das portugiesische Konkordats- un Missionsrecht. Ein Beitrag zur Geschichte der Missions- und Völkerrechtswissenschaft*, Lisboa 1958.

El nuevo régimen instalado en España intentaba alcanzar un punto máximo en el ámbito de los acuerdos concordatarios. El Fuero de los españoles de 17 de julio de 1945 declaraba a la religión católica religión del Estado y ponía su ejercicio bajo la tutela oficial (art. 6, párrafo 1). A las restantes confesiones religiosas sólo se les concedía derecho al ejercicio privado del culto (art. 6, párrafo 2). Con esta normativa, España resucitaba su tradicional unidad nacional y religiosa. En España, la religión católica es parte constitutiva de su cultura. De ahí que la acción de los grupos protestantes se enderezara de ordinario tanto contra la religión como contra el Estado. El régimen se consideró, pues, autorizado a prohibirles todo tipo de actividades. Se despejaba así el camino hacia el previsto concordato. El acuerdo de 16 de julio de 1946 regulaba la provisión de oficios no consistoriales [46]. En su virtud, la mitad de las dignidades de los cabildos serían ocupadas por nominación del jefe del Estado, hecha de entre una terna propuesta por el gobierno competente. Respecto del nombramiento de párrocos, el gobierno se reservaba el derecho de poner objeciones de índole política.

El 5 de agosto de 1950 se firmó un acuerdo sobre asistencia pastoral a las fuerzas armadas [47]. Este y otros convenios posteriores no fueron sino la introducción al gran concordato de 27 de agosto de 1953 [48], que significaba la coronación de la política concordataria de Pío XII. Según este concordato, la religión católica

---

46. L. Pérez Mier, *El Convenio español para la provisión de beneficios no consistoriales*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 1 (1946) 729-775.

47. M. García Castro, *El Convenio entre la Santa Sede y el Estado español sobre la jurisdicción castrense y asistencia religiosa a las fuerzas armadas*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 5 (1950) 1107-1171; 6 (1951) 263-301, 701-771.

48. A. Giannini, *Il Concordato con la Spagna*, en «Il Diritto Ecclesiastico» 64 (1953) 417-449; P. Mikat, *Das spanische Konkordat* en «Kirche in der Welt» 6 (1953) 323-328; S. Pappalardo, *Inter Sanctan Sedem et Hispaniam sollemnes conventiones. Adnotationes*, en «Monitor Ecclesiasticus» 79 (1954) 247-288; M. Useros Carretero, *A propósito de la neutralidad confesional del Estado y el Concordato español*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 9 (1954) 225-239; E.F. Regatillo, *Il valore del nuovo Concordato spagnuolo per la vita religiosa della Spagna*, en «La Cività Cattolica» 106 (1955) II, 378-392; III, 265-276, 499-507; R. Bidagor, *Das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und Spanien*, en OAfKR 6 (1955) 3-13, 173-188; 7 (1956) 5-17; I. Martín Martínez, *Concordato de 1953 entre España y la Santa Sede*, Madrid 1961; E.F. Regatillo, *El Concordato español de 1953*, Santander 1961; S. Álvarez-Menéndez, *El Concordato español de 1953* en «Angelicum» 41 (1964) 63-86; L. Gutiérrez Martín, *El privilegio del nombramiento de obispos en España*, Roma 1967; J. Pérez-Alhama, *La Iglesia y el Estado español*, Madrid 1967.

era «la única religión de la nación española» y gozaba de todos los derechos que le competían según el derecho divino y canónico (art. I). Para la provisión de sedes episcopales y el nombramiento de obispos coadjutores seguían en vigor las prescripciones del acuerdo de 7 de junio de 1941 (art. VII). Se admitían, con algunas modificaciones, los tribunales eclesiásticos para los clérigos (art. XVI). El Estado se obligaba a conceder a la Iglesia importantes subvenciones financieras (art. XIX). El matrimonio celebrado según las prescripciones del derecho canónico tenía plena validez en el ámbito civil (art. XXIII). Las causas de nulidad y separación caían bajo la competencia de los tribunales eclesiásticos (art. XXIV). En todas las escuelas debía impartirse la instrucción religiosa en armonía con la doctrina católica (art. XXVI). La enseñanza de la religión católica era asignatura obligatoria en todos los centros de estudio y formación (art. XXVII). A la Iglesia se le garantizaba espacio en todos los órganos de formación de la opinión pública para la exposición y defensa de la verdad religiosa (art. XXIX). Quedaba asegurada la libertad de las universidades y facultades eclesiásticas, así como la posibilidad de creación de escuelas de todo tipo (art. XXX y XXXI).

En virtud del concordato, la Iglesia conseguía en España una posición de absoluto dominio. El concordato respondía a la tradición católica del pueblo español y creaba un sistema de relaciones entre la Iglesia y el Estado en un país católico que, en el plano teórico, casi podría calificarse de ideal. Apenas cabe imaginar una posición más favorable a los intereses de la Iglesia y una cooperación más intensa del Estado con ella. Con todo, no puede hablarse, más que con ciertas restricciones, de un sistema de Iglesia estatal nacional. En efecto, aunque el concordato proclamaba a la religión católica como la religión del Estado, no la convertía en Iglesia del Estado. Al contrario, a la Iglesia se le garantizaba expresamente la independencia y el libre ejercicio de su soberanía espiritual (art. II). Su independencia en España era incomparablemente superior a la del protestantismo en los países escandinavos. Por otra parte, el concordato no rozaba para nada el núcleo esencial de la libertad religiosa individual. No suponía una capitulación del Estado frente a la Iglesia, sino que reflejaba el intento, acometido por mutuo interés de ambas partes, de llevar

a la práctica la más íntima unidad posible entre la Iglesia y el Estado. El sistema español de relaciones entre la Iglesia y el Estado, tal como fue estructurado en el concordato, partía del principio de que la religión católica, por ser la única verdadera, es también la única que tiene derecho objetivo a la existencia y posee libertad social; por consiguiente, los seguidores de otras religiones sólo tienen derecho a la protección de su conciencia (errónea). La propagación del error significa, en cambio, un peligro para la fe de los católicos y para la seguridad pública y, por ende, era preciso prohibirla. El Estado asumía la obligación de apoyar y proteger a la Iglesia católica como custodia y proclamadora de la verdad. El concordato se esforzaba por crear en favor de la Iglesia los presupuestos jurídicos y económicos necesarios o convenientes para el desempeño de su misión. En la firma del concordato, el ejemplo de los países islámicos, con sus sistemas unitarios, tuvo tanta eficacia como el recuerdo de la guerra civil, que, frente al dominio del terror en la parte republicana de España y las atrocidades cometidas contra la Iglesia, adquirió en parte el carácter de cruzada. La descatolización del país, intentada por el régimen republicano, se consideraba como una traición a la tradición nacional.

Pero no es menos cierto que en la firma del concordato influyeron algunas consideraciones que los sucesos posteriores mostraron ser erróneas. Las partes contratantes no se equivocaron, ciertamente, en sus valoraciones de la situación religiosa real del pueblo español. Las dos sabían muy bien que estaba muy difundida la mentalidad socialista, comunista y anarquista y conocían la letargia y la antipatía religiosa de amplios círculos de la población. No pasaron por alto el hecho de que en España existía un considerable número de personas que eran a la vez —o querían ser— católicos y anticlericales y que, sobre todo en las universidades, había amplios círculos liberales que no aceptaban de buen grado la posición dominante de la Iglesia. Si, a pesar de todo ello, insistieron en conceder a la religión católica y a la Iglesia una posición tan destacada, fue debido a que tenían confianza en el poder de la Iglesia para desarrollar su misión de forma convincente y atrayente, siempre que se dieran las condiciones extrínsecas necesarias para desarrollar sus tareas. Lo que no podían prever era que en

el curso de un solo decenio la Iglesia estaba llamada a experimentar un debilitamiento radical, y no desde fuera, sino desde dentro. Confiaban en la estabilidad de la Iglesia y en su función estabilizadora para la sociedad y el Estado. No sospechaban que esta solidez se apoyaba, en una parte muy considerable, en factores que estaban llamados a desaparecer por el cambio de pontificado.

Las partes contratantes minusvaloraron también el poder del protestantismo sobre los medios publicitarios. Aunque el número de protestantes era muy reducido en España, se emplearon a fondo para influenciar en la opinión pública mundial —sustancialmente guiada por el protestantismo— y lograron el apoyo de muchos países de mayoría protestante, sobre todo de Estados Unidos. El concordato ofreció el pretexto para aislar a España en el campo económico, cultural y político. Los incansables ataques del protestantismo mundial contra el concordato no podían, a la larga, resultar ineficaces; poco a poco fueron minando la capacidad de resistencia de algunos políticos y obispos, que tenían la obligación de defender el concordato. En definitiva, pudo verse que resultaban fallidas las esperanzas de que la firma del concordato español pudiera servir de modelo para los restantes países católicos. Fue un caso único, con una sola excepción que se citará en las líneas siguientes.

También se firmaron acuerdos con tres de los países iberoamericanos, a los que Pío XII dedicaba una particular preocupación espiritual. El 29 de enero de 1953 se concluyó un convenio misional con Colombia. El gobierno prometía protección y apoyo a la labor misionera, entre otras cosas en el ámbito de la formación del clero indígena (art. 7). El 16 de junio de 1954 la República Dominicana concluía un amplio concordato con la Santa Sede, muy similar al concertado con España[49]. También aquí, se declaraba a la religión católica religión oficial del Estado (art. I). El poder público renunciaba al derecho de patronato (art. V) y garantizaba la actividad de los sacerdotes y religiosos extranjeros en el país

49. J. DAMIZIA, *Annotationes ad sollemnes Conventiones inter S. Sedem et Rempublican Dominicanam*, en «Apollinaris» 27 (1954) 243-276; A. GIANNINI, *Il concordato Dominicano*, en «Il Diritto Ecclesiastico» 65 (1954) 288-298; P MIKAT, *Zur neuesten Konkordatspraxis des Heiligen Stuhles. Das Konkordat zwischen dem Heiligem Stuhl und der Dominikanischen Republik*, en «Die Kirche in der Welt» 8 (1955) 177-182.

(art. x). Este concordato ha sido, hasta ahora (1974), el último de los que regulan en profundidad todos los problemas de interés común. El 21 de enero de 1958 se llegaba a un acuerdo sobre asistencia espiritual a las fuerzas armadas, en cumplimiento de lo previsto en el art. XVII del concordato.

El 4 de diciembre de 1957 se firmó un acuerdo misional con Bolivia [50] y el 29 de noviembre un convenio sobre asistencia a las fuerzas armadas [51]. Se encomendaba a los misioneros, además de la obra de evangelización, el fomento del bienestar temporal de los indígenas (art. VII).

En los convenios con la República Dominicana (art. XIX) y con Bolivia de 4 de diciembre de 1957 (art. XIV) se tenía en cuenta y se acentuaba la actividad caritativa de la Iglesia en términos distintos a los de épocas anteriores.

Perú no cumplió el mandato constitucional de 9 de abril de 1933 y respectivamente de 5 de septiembre de 1940 (art. 234), de concluir un concordato con la Santa Sede.

En Alemania pudo cumplirse finalmente un deseo largamente acariciado por Pío XII. Los estados sucesores de Prusia en la República Federal admitieron, no sin largas vacilaciones en algunos puntos, el principio del mantenimiento del concordato prusiano. También Baviera y Baden-Württenberg respetaron la vigencia de sus correspondientes concordatos [52]. Para completar el concordato

50. J. DAMIZIA, *Annotationes ad conventionem inter Apostolicam Sedem et Bolivianam Rempublicam*, en «Apollinaris» 31 (1958) 220-227; F. CAVALLI, *La recente convenzione missionaria tra la Santa Sede e la Bolivia*, en «La Civiltà Cattolica» 109 (1958) I, 502-516.

51. A. PUGLIESE, *Adnotationes*, en «Apollinaris» 34 (1961) 309-312.

52. El art. 182 de la constitución bávara de 2 de diciembre de 1946 declara que seguían vigentes los acuerdos con las iglesias cristianas de 24 de enero de 1925. El art. 35, párrafo 2 de la constitución del Sarre reconoce que forman parte del derecho los acuerdos y convenios concertados con las iglesias. El art. 23 de la constitución de Renania del Norte - Westfalia, de 28 de junio de 1950, admite, como derecho vigente, los acuerdos firmados entre las iglesias y el antiguo Estado libre de Prusia. El art. 8 de la constitución de Baden - Württenberg de 11 de noviembre de 1951 declara que permacen intactos los derechos y deberes derivados de los acuerdos con las iglesias. Cf. A. ERLER, *Die Konkordatslage in Deutschland*, en «Süddeutsche Juristen-Zeitung» 1 (1946) 197-200; M. GEBHART, *Die Rechtslage des Reichskonkordates und der Länderkonkordate nach 1945*, tesis jurídica, Munich 1951, mecanog.; O. BORN, *Das Problem der Weitergeltung des Reichskonkordats und der Läanderkonkordate nach dem Zusammenbruch des Reiches in Jahre 1945*, tesis jurídica, Münster 1953, mecanog.; G. OSTERMANN, *Die Fortgeltung des Badischen Konkordates von 1932*, tesis jurídica, Colonia 1962; A. HERZIG, *Die Systematik und Problematik des konkordatären Rechts in Nordlrhein-Westfalen*, tesis jurídica, Colonia 1965; K. ORYWALL, *Die Geltung der neuren Konkordate und Kirchenverträge im Saarland*, tesis jurídica, Colonia 1969.

prusiano, el *Land* de Renania del Norte - Palatinado y la Santa Sede llegaron, el 19 de diciembre de 1956, a un acuerdo para la creación del obispado de Essen [53]. Con esta medida, se pretendía garantizar una acción pastoral global y unitaria para toda la región del Ruhr.

LOS CONVENIOS EN LOS PONTIFICADOS DE JUAN XXIII Y PABLO VI

Significación del concilio Vaticano II para las relaciones jurídicas entre la Iglesia y el Estado

La muerte de Pío XII significó el fin de una época en el gobierno y en la política de la Iglesia. El acontecimiento de más hondo contenido del pontificado de Juan XXIII fue, indudablemente, la convocatoria de un concilio ecuménico. El concilio Vaticano II tuvo repercusiones especialmente graves en el ámbito de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y, en general, en todo lo relativo a la política de la Santa Sede [54].

Aquí nos limitaremos a mencionar tres importantes afirmaciones del concilio. La declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa promociona la libertad religiosa del individuo y de las comunidades en el Estado, sin entrar en el problema de la verdad. La libertad religiosa es, según esta declaración, un derecho

---

53. E. HEGEL, *Kirchliche Vergangenheit im Bistum Essen*, Essen 1960, 275-295; W. HAUGG, *Staat und Kirche ni Nordrhein-Westfalen*, Berlín - Neuwied - Darmstadt 1960; P. MIKAT, *Das Verhältnis von Kirche und Staat im Lande Nordrhein-Westfalen in Geschichte und Gegenwart* («Veröffenlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen» 129), Colonia - Opladen 1966; J. BAUER, *Das Verhältnis von Staat und Kirche im Land Nordrhein-Westfalen*, tesis jurídica, Münster 1968.

54. A. SCHWAN, *Katholische Kirche und pluralistische Politik. Politische Implikationen des II. Vatikanischen Konzils* (= «Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart» 330), Tubinga 1966; P. MIKAT, *Kirche und Staat in nachkonziliarer Sicht*, en K. ALAND - W. SCHNEEMELCHER (dirs.), *Kirche und Staat. Festschrift für Bischof D. Hermann Kunst D.D. zum 60. Geburtstag am 21. Januar 1967*, Berlín 1967, 105-125; H. BARION, *«Weltgeschichtliche Machtform»? Eine Studie zur Politischen Theologie des II Vatikanischen Konzils*, en H. BARION - E.W. BÖCKENFÖRDE - E. FORTHOFF - W. WEBER (dirs.), *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, I, Berlín 1968, 13-59; D. GRIMM, *Die Staatslehre der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, en «Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften» 8 (1969) 11-30; P. MIKAT, *Nachkonziliare Überlegungen zum gewandelten Verhältnis von Staat und Kirche*, en «Militärseelsorge» 14 (1972) 206-227; J. WÖSSNER (dir.), *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart 1972.

fundamental del hombre, que deriva de la dignidad humana, del anhelo de conocimiento de la verdad inserto en esta naturaleza humana, de las diferentes funciones de la Iglesia y del Estado y de la finalidad del Estado de servir al bien común. El ordenamiento jurídico debe incorporar este derecho humano al derecho civil (art. 2 y 3). Por consiguiente, el Estado debe garantizar fundamentalmente a todas las religiones la posibilidad de una libre actuación. El único límite de esta libertad es el peligro de alteración del orden público *(iustae exigentiae ordinis publici:* art. 4; *iustos ordo publicus:* art. 2; también el art. 7).

El concilio se limitó a tomar nota de la situación peculiar que se da en algunos países, en los que existe el sistema de religión del Estado. Pero se abstuvo de recomendarla. Allí donde se dé, debe reconocerse y garantizarse a todos los ciudadanos y corporaciones el derecho a la libertad religiosa (art. 6). Parecía, pues, destruirse el ideal del Estado católico. Cierto que el art. 1 de la mencionada declaración establece la cláusula de salvedad, según la cual se mantenía intacta la doctrina tradicional de la obligación moral del hombre y de los grupos humanos respecto de la religión verdadera y de la única Iglesia de Cristo. Pero esta alusión abstracta a una doctrina que ni siquiera se expone en el documento, no podía prevalecer frente a las afirmaciones claras y concretas de los mencionados artículos. Las afirmaciones conciliares transcritas han tenido una gran importancia para las relaciones jurídicas existentes en algunos países entre la Iglesia y el Estado.

La constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual puso de relieve que la Iglesia no se vincula a ningún sistema político, si bien mantiene una actitud de fundamental apertura a la cooperación con todos ellos. Aunque se sirve de las cosas temporales en la medida en que su misión lo requiere, no pone su esperanza en los privilegios que las autoridades estatales puedan ofrecerle. Está incluso dispuesta a renunciar al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos, cuando se compruebe que su utilización puede sembrar dudas sobre la credibilidad de su testimonio o cuando así lo pida el cambio de las situaciones (art. 76). Aunque estas afirmaciones son de suyo evidentes y fácilmente comprensibles, chocaron con una mentalidad ampliamen-

te difundida, que consideraba que la renuncia, por parte de la Iglesia, a seguridad terrenas y medios temporales ofrecía una oportunidad para una mejor difusión de la fe. Se dio así la señal de partida a un movimiento, incubado desde tiempo atrás en numerosos países, que de la renuncia a las posiciones jurídicas esperaba una profundización y una mayor eficacia del servicio de la Iglesia.

Finalmente, el decreto *Christus Dominus* sobre la misión pastoral de los obispos expresaba el deseo de que, en el futuro, no se concederían a las autoridades estatales más derechos ni privilegios en la elección, nombramiento, propuesta o recomendación de obispos. Se rogaba a estas autoridades que, en virtud de convenios en vigor, o por costumbre, poseyeran estos derechos, que renunciaran a ellos, de mutuo acuerdo con la Santa Sede (art. 20). Con esta invitación se proseguía un movimiento iniciado mucho antes del concilio [55], pero que en España, y debido a las peculiares condiciones de este país, había conocido una llamativa excepción.

Aunque estas y otras similares manifestaciones e indicaciones del concilio Vaticano II tuvieron una gran importancia para las relaciones entre la Iglesia y el Estado, no puede pasarse por alto, en orden a la comprensión de los cambios que se han venido produciendo en este ámbito desde el concilio, el camino que la Iglesia misma ha emprendido desde aproximadamente el inicio de la década de los sesenta. En efecto, la unidad, la vitalidad y el ímpetu misionero de la Iglesia son los factores que determinan su irradiación sobre la sociedad y los que determinan, de ordinario, su influencia sobre los Estados y sobre sus actividades. Concretamente en los países democráticos, la Iglesia tiene que actuar sobre el Estado a través de sus miembros, en orden a conseguir aquel espacio de libertad y aquel apoyo que necesita para el éxito de sus actividades. La importancia de la Iglesia en los Estados democráticos y pluralistas depende en muy buena parte de la sustancia espiritual, de la fuerza interior y de la credibilidad que es capaz de desarrollar e irradiar. Ahora bien, todas estas cualidades están experimentando en la Iglesia católica un constante y rápido retroceso. Desde hace ya varios años se viene combatiendo, desde sus

---

55. Art. 1 del concordato con Colombia, de 22 de abril de 1942, art. I del acuerdo con Portugal, de 18 de julio de 1950; art. V del concordato con la República Dominicana, de 16 de junio de 1954.

propias filas, la fe, fundamento de la Iglesia y de toda su actividad. A consecuencia de esta actitud, son innumerables los católicos que se sienten inseguros, que abandonan sus vivas convicciones de fe y que, en definitiva, se tornan incapaces de dar un testimonio eficaz de sus creencias.

Se ha debilitado considerablemente la autoridad del papa y de los obispos. El clero aparece cada vez más desorientado y dividido. La disciplina eclesial sufre notables retrocesos. Se violan sin el menor reparo las leyes eclesiásticas, o se rechazan con actitud de clara desobediencia. Se difunde entre amplios círculos católicos la fe en los valores terrenales y el talante antijerárquico. En nombre del pluralismo se afirman puntos de vista absolutamente contradictorios en casi todas las cuestiones de la Iglesia. Los responsables del magisterio se contradicen en puntos importantes. Muchos teólogos ignoran el magisterio auténtico de la Iglesia. El principio de la licitud del pluralismo de opiniones entre los católicos, fijado por el concilio Vaticano II (constitución pastoral *Gaudium et spes*, art. 43) apenas permite ya la unidad de acción de los creyentes en la vida pública y pone sobre el tapete la capacidad funcional de la autoridad eclesiástica en el ámbito político. Disminuyen con ritmo creciente los temas y situaciones en los que la Iglesia interviene con unidad de criterio. Se hace cada vez más difícil la síntesis y agrupación de las fuerzas eclesiales.

Como consecuencia del debilitamiento y de la desunión en el seno de la Iglesia, se advierte claramente un creciente retroceso del influjo de los católicos en la sociedad. Los fenómenos de disgregación interna hacen que la Iglesia sea un polo cada vez más débil como colega del Estado. Estos fenómenos facilitan a las fuerzas hostiles a la Iglesia su intención de ignorarla o de enfrentar entre sí a la jerarquía eclesiástica y a los teólogos. Incluso los regímenes favorables a la Iglesia se preguntan preocupados si ésta es ya capaz de llevar a término su misión de formación de la moral y de educación de los hombres. Algunos sectores de la jerarquía, siguiendo el ejemplo de otras comunidades religiosas cristianas, sobre todo del protestantismo alemán y de la ortodoxia rusa, están adquiriendo en los últimos tiempos compromisos políticos, no raras veces con notable parcialidad.

Entre los miembros de la Iglesia surgen a veces tumultuosas

declaraciones contra la vinculación de la Iglesia al Estado «autoritario» o «capitalista», mientras que promueven por otra parte la alianza de la Iglesia con los regímenes socialistas, cooperan con los cuadros socialistas y comunistas y apoyan los movimientos en pro de la libertad —reales o supuestos— en los países europeos o extraeuropeos. Algunos grupos, movidos por un espiritualismo sectario, ponen en tela de juicio todo tipo de relaciones entre la Iglesia y el Estado y piden la supresión de los concordatos vigentes.

Aumenta la desunión política de los católicos lo que, en los países en que constituyen minoría, les condena de ordinario a la total incapacidad de influencia. A los políticos cristianos les faltan cada vez más claras directrices de la Iglesia. En términos generales, es preciso confesar que en los últimos años ha decrecido considerablemente la fuerza de la Iglesia católica. Los fenómenos antes descritos amenazan desde el interior las actuales posiciones jurídicas de la Iglesia. Una Iglesia que ya no responde ni a las exigencias que le son exigibles ni a las promesas que hace, carece, a los ojos de los ciudadanos, que juzgan según las reglas democráticas, de toda justificación para pedir un puesto destacado en el entramado de la sociedad.

Se ha observado con acierto «que en la democracia prescribe todo derecho que no sea mantenido y renovado a través de fuerzas políticas vivas» (Hans Maier). Allí donde retrocede el vigor espiritual de los cristianos, más pronto o más tarde, y a tenor de lo que enseña la experiencia, se derrumbarán también las garantías constitucionales en favor de la Iglesia. La Iglesia es una potestad esencialmente pública, con irrenunciables exigencias frente al Estado. Pero cuanto más disminuyen la fortaleza de la fe y el nivel moral de la Iglesia, cuanto más desciende el número de católicos practicantes, menor será la comprensión que despertarán sus «privilegios» en el ámbito del derecho público. A largo plazo, el Estado sólo se mostrará dispuesto a concluir acuerdos con aquellas agrupaciones o asociaciones que desempeñen una importante función en la vida del pueblo. De donde se deduce que, en el momento presente, y durante un futuro previsible, no se dan ni se darán condiciones favorables para la firma de concordatos. Desde

esta perspectiva, no es muy diferente la situación entre los países libres y los Estados socialistas.

Básicamente, los concordatos son convenios de larga duración entre la Iglesia y el Estado. Pero el momento actual no es favorable a estas duraciones. En la mayoría de los países libres se advierten, y cada vez más claramente, fenómenos de crisis, o se están viviendo cambios cada vez más rápidamente en el ámbito del derecho y hasta de las instituciones, que dejan entrever un futuro incierto. Ante esta inestabilidad, los gobiernos contemplan con comprensible recelo toda decisión que los obligue durante mucho tiempo o que, a la inversa, les fuerce a entablar nuevas negociaciones a corto plazo. Cuando se produce una auténtica necesidad de concertar acuerdos, se prefiere de ordinario ceñirse a convenios en puntos concretos, con una normativa mínima. En lugar de los concordatos, aparecen nuevas posibilidades de colaboración entre la Iglesia y el Estado, por ejemplo mediante contactos, permanentes o concertados para cada ocasión. El deseo de una configuración institucional de las relaciones entre la Iglesia y el Estado ha sido desplazado, en cierto sentido, por la decisión de conformarse con una regulación funcional. En vez de una definición y delimitación de derechos y competencias, se juzga preferible la cooperación sobre puntos concretos, concertada para corto o medio plazo. Los Estados socialistas no consideran necesario establecer convenios globales con una estructura condenada a la extinción, como ocurre, desde su punto de vista, con la Iglesia. Y, cuando se muestran dispuestos, todo se reduce a una normativa sobre cuestiones parciales, de la que se prometen ventajas tácticas. Hasta ahora no se han visto cumplidas las esperanzas de una lenta desaparición de la hostilidad religiosa en los países socialistas. «El elemento esencial del marxismo es la hostilidad enconada contra la religión» (Alexander Solschenizyn).

Es bien cierto que, al igual que en épocas anteriores, también hoy día la Santa Sede concede gran importancia al establecimiento de acuerdos con los Estados y que muestra en este punto una acreditada flexibilidad. Concierta también acuerdos con Estados ateos o no cristianos y está dispuesta a la firma de convenios de escaso contenido jurídico. Reconoce, sin reservas, la estructura pluralista de las democracias de derecho público. Pero no es menos

cierto que, en algunos sectores al menos de la Iglesia, se observa un difuso cansancio frente a los concordatos. La elevada conciencia de los obispos halla su expresión en la exigencia, planteada por algunos círculos, de que los concordatos deben sustituirse por acuerdos sobre temas concretos, fácilmente revocables, que deben ser concertados por los obispos y presentados a la Santa Sede, como máximo, a efectos de simple confirmación.

Los convenios particulares

Los protocolos con Estados socialistas

Desde el pontificado de Juan XXIII, la diplomacia vaticana intentó llegar a un acuerdo con los Estados socialistas, sobre todo de Europa oriental, a costa de grandes sacrificios y con notables concesiones previas [56]. A partir de unos primeros contactos en las asambleas internacionales, se acordó el inicio de negociaciones, de las que se esperaba que cristalizarían en soluciones concertadas, al menos en problemas concretos de vital importancia para la Iglesia. Por otra parte, desde el concilio Vaticano II y la elevación de Montini al pontificado, también los regímenes comunistas buscaban el contacto con la Santa Sede, para conseguir, por este medio, ejercer influencia sobre la Iglesia y poder inclinar más fácilmente, los católicos de sus países, a la aceptación de sus programas políticos.

El 15 de septiembre de 1964 se firmaba el primer protocolo entre la Santa Sede y un país socialista, Hungría [57]. En él se concedía al régimen la cláusula política y el juramento de fidelidad de los obispos. El protocolo fue complementado con un segundo acuerdo en 1968. El 25 de junio de 1966 se firmaba también un

---

56. N.N., *Konkordatsexperimente im Ostblock*, en «Ost-Probleme» 17 (1965) 194-200; G. SIMON, *Die katholische Kirche und der kommunistische Staat in Osteuropa* (= «Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien» 31/1971), Colonia 1971; H. STEHLE, *Die Ostpolitik des Vatikans 1917-1975*, Munich 1975.

57. M. CSIZMÁS, *Staat und Kirche in Ungarn seit 1945*, en *Ungarn zehn Jahre danach, 1956-1966. Ein wissenschaftliches Sammelwerk*, public. por W. FRAUENDIENST, a instancias del Círculo Cultural húngaro-alemán, Maguncia 1966, 285-322; S. ORBÁN, *Das Abkommen zwischen Staat und Kirche in der Volksrepublik Ungarn*, en «Jahrbuch für Geschichte der UdSSR und der volksdemokratischen Länder Europas» 9 (1966) 27-54.

protocolo con Yugoslavia[58]. El régimen reconocía la competencia de la Santa Sede en el ejercicio de su jurisdicción sobre la Iglesia católica de Yugoslavia para los asuntos espirituales, eclesiásticos y religiosos —salvando siempre el ordenamiento interno del Estado—. La Santa Sede, por su parte, garantizaba que la actividad de los sacerdotes se reduciría estrictamente al ámbito religioso-eclesial y desautorizaba toda forma de violencia política. Mediante estas cláusulas, el Estado yugoslavo esperaba poder mantener alejados de los movimientos nacionales del pueblo al clero de Croacia y ganarse a la Santa Sede como aliado contra los brotes de rebeldía croatas. En el protocolo se acordaba además proceder al intercambio de un enviado ante la Santa Sede y de un delegado apostólico (no de un nuncio) en Yugoslavia, a quien, desbordando las competencias establecidas en el canon 267 párrafo 2 del CIC, se le encomendaba la misión de mantener contactos con el gobierno. Yugoslavia reanudó las relaciones diplomáticas con la Santa Sede el año 1970.

Estos protocolos sitúan los convenios en el último nivel de la actividad diplomática y presentan un contenido mínimo. Se trataba, en realidad, de unos primeros pasos de tanteo por un camino inseguro. Su firma apenas si mejoró en nada la situación de la Iglesia en Hungría y muy poco en Yugoslavia. Además, las leves facilidades conseguidas estuvieron expuestas a constantes amenazas de suspensión.

Los contactos de la Santa Sede con otros países socialistas no han cristalizado aún en nuevos protocolos. El gobierno polaco estaba fuertemente interesado en llegar a un acuerdo con la Santa Sede, con la esperanza de poder eliminar o reducir al silencio al incómodo primado, el cardenal Wyszyński[59]. Por estas mismas razones, los obispos polacos no deseaban llegar a un arreglo con

---

58. Illyricus, *Erstmals Zeit zum Atemholen. Die Entspannung zwischen Kirche und Staat in Jugoslawien*, en «Wort und Wahrheit» 20 (1965) 132-137; *L'Attività della Santa Sede nel 1966*, Ciudad del Vaticano 1967, 1272-1274. Respecto de la Iglesia y el Estado en Bulgaria y Yugoslavia, existe una traducción alemana de las leyes y disposiciones sobre la materia, a cargo de un grupo de especialistas, editada por R. Stupperich («Schriftenreihe des Studienausschusses der EKU für Fragen der Orthodoxen Kirche» 3) Witten 1971.

59. K. Hartmann, *Staat und Kirche nach dem Machtwechsel in Polen*, en «Osteuropa» 22 (1972) 119-129; S. Lammich, *Die Rechtsstellung der römishh-katholischen Kirche in der Volksrepublik Polen*, en OAfKR 23 (1972) 3-15.

el gobierno, comprado al precio de precipitadas concesiones. Sin firmar un tratado, pero de mutuo acuerdo con el Estado polaco, Pablo VI estableció, mediante la constitución apostólica *Episcoporum Poloniae*, de 28 de junio de 1972, la organización de la Iglesia católica en la región situada al otro lado de la línea Oder-Neisse. Se creaban cuatro nuevas diócesis (Oppeln, Landsberg, Stettin-Kammin, Köslin-Kolberg), el obispado de Ermland pasaba a la provincia eclesiástica de Varsovia, y el de Danzig a la de Gnesen.

Tras largas negociaciones, de algunos años de duración, interrumpidas varias veces, fueron consagrados en Praga, a fines de febrero de 1973, cuatro nuevos obispos. Se estableció también un convenio escrito, que no fue dado a la publicidad. En mayo de 1973 la Santa Sede rechazó la oferta de nuevas conversaciones hecha por el régimen de Checoslovaquia, porque la situación de la Iglesia había llegado a ser tan desesperada que no se veía ninguna salida.

La Unión Soviética, potencia hegemónica de los países socialistas, siguió rechazando, al igual que en épocas pasadas, todo tipo de relaciones institucionales con la Santa Sede, porque estaba dispuesta a mantener una política religiosa regulada según su propio y exclusivo arbitrio.

El «modus vivendi» con Túnez

El 27 de junio de 1964, y por vez primera en la historia de los Estados cuya religión oficial es el islamismo (art. 1 de la Constitución tunecina de 25 de julio de 1957), un país islámico firmaba un convenio con la Santa Sede, conocido bajo el nombre de *modus vivendi* con Túnez[60]. El acuerdo pretendía garantizar a los católicos la libre profesión de su fe. No se les autorizaba, en cambio, el ejercicio público del culto ni la predicación fuera de recintos privados. La Iglesia quedaba sometida a un severo régimen policial. No puede afirmarse con certeza que este acuer-

60. S. SANZ VILLALBA, *El «modus vivendi» entre la Santa Sede y la república de Túnez*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 20 (1965) 49-56; F. ROMITA, *Adnotazioni*, en «Monitor Ecclesiasticus» 90 (1965) 15-32.

do, con sus humillantes condiciones (supresión del arzobispado de Cartago) y sus grandes sacrificios, sirva de modelo para que en el futuro la Iglesia católica puede llegar a acuerdos similares con otros Estados afroasiáticos.

Modificaciones concordatarias en los estados en que la Iglesia católica goza de situación privilegiada

La unidad del sistema de iglesias oficiales está hoy más o menos alterada o amenazada en toda Europa. El secularismo y el pluralismo han socavado los cimientos sobre los que se apoyaban las religiones del Estado y las iglesias oficiales. Aumenta el número de países que se rigen según sistemas de coordinación y separación. La existencia de una Iglesia oficial del Estado presupone de ordinario una población religiosa homogénea, con una postura totalmente positiva respecto de la religión y de la Iglesia. Ahora bien, esta condición previa no se da hoy en ninguna de las Iglesias del llamado mundo occidental. Una gran mayoría de sus miembros no se sienten ya espiritualmente enraizados en sus respectivas iglesias. Como consecuencia de los graves enfrentamientos en materia de teología y de fe, los teólogos y los eclesiásticos no forman ya una sólida unidad. Es cierto que el fundamento religioso del ordenamiento de la Iglesia oficial del Estado es más amplio y más estable en los países católicos de Europa meridional que en los países protestantes de Escandinavia [61], pero asoman ya peligrosas grietas y, como consecuencia de la evolución de la Iglesia a partir del concilio Vaticano II, este fundamento se torna cada vez más débil. No es probable que este ordenamiento pueda mantenerse en vigor durante mucho tiempo con ayuda de los medios jurídicos constitucionales. No puede excluirse la posibilidad de que en algunos países se produzcan cambios eruptivos, alimentados por pasiones nunca extinguidas.

61. E. Berggrav, *Norwegen: Krise zwischen Kirche und Staat*, en «Frankfurter Hefte» 9 (1954) 695-698; P.-O. Ahrén, *Staat und Kirche in Schweden*, en ZevKR 10 (1963) 22-45; L.St. Hunter (dir.), *Scandinavian Churches*, Londres 1965; G. Garonson, *Reform des Staats kirchenrechts in Schweden*, en ZevKR 15 (1970) 60-76; G. Weitling, *Kirche und Volk in Dänemark. Kirchliche Gesetzgebung und kirchliches Leben in Dänemark im 19. und 20. Jahrhundert*, en OAfKR 22 (1971) 85-109.

La política de Pablo VI se orientaba hacia un debilitamiento de los vínculos existentes entre la Iglesia y el Estado, sobre todo en la península Ibérica, y a una renuncia de los privilegios otorgados a la Iglesia que tropezaban con crecientes críticas. Esta política se daba la mano con la presión, mantenida desde años atrás, de la mayoría de los obispos españoles, que pedían una revisión del concordato. En contra de su propia voluntad, el Estado cedió a este deseo e inició las pertinentes negociaciones con la Santa Sede. La revisión pretendía garantizar «la mutua independencia, el recíproco respeto y la necesaria colaboración». La Iglesia debería renunciar, en concreto, a ciertos privilegios, tales como la representación en las Cortes, en el Consejo de Estado y el Consejo del Reino, así como a las exenciones de que gozaba el clero en el derecho penal. El Estado, por su parte, renunciaría a sus privilegios en el nombramiento de obispos. El gobierno español se había inclinado ya con anterioridad a lo que consideraba ser manifestación de la voluntad del concilio Vaticano II. El 10 de enero de 1967 se modificó el art. 6, párrafo 2, del Fuero de los españoles y se proclamaba el principio de la libertad religiosa, reproduciendo literalmente la declaración *Dignitatis humanae*. El 26 de junio de 1967 se aprobaba la ley sobre libertad religiosa. Tras la muerte del general Franco, se firmó, el 28 de julio de 1976, un acuerdo por el que España renunciaba al derecho de presentación de que gozaba el jefe del Estado (el rey) en la provisión de sedes episcopales, mientras que la Santa Sede, por su parte, renunciaba a los privilegios otorgados al clero en materia de derecho penal (art. 16 del concordato de 1953). Las conversaciones para la revisión del concordato se llevaron adelante con ritmo acelerado.

Portugal siguió un proceso evolutivo similar al español. La ley sobre libertad religiosa de 21 de agosto de 1971 y el art. 45 de la constitución, revisada el 23 de agosto de 1971, aseguraban la igualdad jurídica de todas las confesiones religiosas. Se produjeron discusiones sobre el concordato y sobre el acuerdo misional. El derrocamiento del Estado autoritario, en el año 1974, introdujo un proceso que venía, con toda seguridad, a debilitar la posición de la Iglesia católica. En la convención del 15 de febrero de 1975 renunciaba la Santa Sede, modificando el art. 24

del concordato de 7 de mayo de 1940, al principio de la indisolubilidad civil del matrimonio contraído según la Iglesia.

En Italia se vienen celebrando desde hace algún tiempo conversaciones para la revisión de algunos artículos concordatarios [62]. Sin previo acuerdo con la Santa Sede, se introdujo el 1970 el divorcio civil, en contra de lo establecido en el art. 34 del concordato. El plebiscito solicitado con la intención de anular aquella decisión supuso una grave derrota para los católicos. A finales de 1976 el gobierno italiano y la Santa Sede se pusieron de acuerdo sobre un documento, redactado con la intención de acomodar el concordato a la realidad constitucional italiana y al espíritu del concilio Vaticano II. De acuerdo con esta idea, la religión católica no será en adelante la religión oficial del Estado. Se declararán asimismo abolidas las cláusulas restrictivas contra los sacerdotes secularizados. Se suprimirán también las obligaciones que, para el Estado derivaban del carácter sacro de la ciudad de Roma.

En el Estado libre de Irlanda (Eire), cuyas relaciones con la Iglesia nunca habían presentado ningún tipo de problemas y que no necesitaban de garantías concordatarias, se decidió, mediante plebiscito celebrado en 1972, suprimir en la constitución irlandesa la llamada cláusula de la Iglesia (art. 44), que concedía a la Iglesia católica una posición especial como «guardiana de la fe que confiesa la mayoría de la población».

Concordatos y acuerdos recientes con los países libres

También en época reciente ha firmado la Santa Sede acuerdos con numerosos Estados. En su inmensa mayoría, se limitan a regular cuestiones concretas y casi ninguno ofrece una normativa global en torno a los problemas que afectan por igual a la Iglesia y el Estado. Muchos de estos acuerdos giran en torno a modificaciones o incluso anulaciones de los convenios existentes. Casi

62. P. Ciprotti, *Divorzio e art. 34 del Concordato italiano*, en «Apollinaris» 40 (1967) 483-488; Ch. Rousseau, *Italie et Saint-Siège. Problème de la révision du concordat du 11 février 1929*, en «Revue Générale de Droit International Public» 39 (1968) 451-453; S. Lener, *Sulla revisione del Concordato*, en «La Civiltà Cattolica» 120 (1969) II, 432-446; III, 9-21; IV, 214-217.

siempre, estas adaptaciones significan un retroceso de la posición jurídica alcanzada por la Iglesia en los anteriores concordatos. En algunos acuerdos afloran las referencias al concilio Vaticano II. En lugar de las garantías constitucionales, figuran ahora, con creciente frecuencia, las garantías de la libertad religiosa en favor de los individuos y de los grupos.

Una de las cuestiones más espinosas con que se enfrentaban los Estados del centro y oeste europeo a la hora de configurar las relaciones entre la Iglesia y el Estado fue, de ordinario, al igual que en épocas anteriores, la regulación de la enseñanza, es decir, la garantía de creación y mantenimiento de escuelas libres (privadas, no estatales). Para el concilio, la forma escolar óptima era la escuela confesional católica y libre, reconocida por el derecho público y financiado o subvencionado con los recursos de la Administración (declaración *Gravissimum educationis* sobre la educación cristiana, art. 9). La Santa Sede se esforzó, por consiguiente, por asegurar, mediante convenios, que se reconociera a la Iglesia el derecho a mantener sus propios centros educativos y la financiación de los mismos a cargo del Estado.

El *concordato austríaco* de 5 de junio de 1933, cuya validez fue al principio impugnada por los socialistas[63], fue complementado por una serie de convenios, entre los que merece la pena mencionar los que llevaron a la creación de las dos nuevas diócesis de Burgenland (1960) y Feldkirch (1964), así como los que aseguraban la subvención financiera de los centros educativos de la Iglesia (1962 y 1972)[64].

---

63. FR. JACHYM, *Kirche und Staat in Österreich*, Viena ³1955; D. MAYER-MALY, *Zur Frage der Gültigkeit des Konkordates von 5. Juni 1933*, en OAfKR 7 (1956) 198-211; L. LEITMAIER, *Das verweigerte Konkordat. Staat und Kirche im neuen Österreich*, en «Wort und Wahrheit» 11 (1956) 169-171; J. SCHMIDT, *Entwicklung der katholischen Schule in Österreich*, Viena 1958; BR. PRIMETSHOFER, *Ehe und Konkordat. Die Grundlinien des österreichischen Konkordats-Eherechtes 1934 und das geltende österreichische Eherecht*, Viena 1960; I. GAMPL, *Oberster Gerichtshof — Konkordat 1933 — Katholikengesetz*, en OAfKR 15 (1964) 126-130; A. KOSTELECKY, *Die Anerkennung des österreichischen Konkordates vom 5. Juni 1933 und die Verträge der Republik Österreich mit dem Heiligen Stuhl von 1960 und 1962*, en A. BURGHARDT - L. LUGMAYER - E. MACHEK - G. MÜLLER - H. SCHMITZ (dirs.), *Im Dienste der Sozialreform. Festschrift für Karl Kummer*, Viena 1965, 431-441; I. GAMPL, *Österreichisches Staatskirchenrecht*, («Rechts- und Staatswissenschaften» 23) Viena - Nueva York 1971.

64. S. SANZ VILLALBA, *Las convenciones entre Austria y la Santa Sede del año 1960*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 16 (1961) 531-539; J DAMIZIA, *Convenzione fra la Santa Sede e la Republica Austriaca al fine di regolare quiestioni attinenti l'ordinamento scolastico*, en «Apollinaris» 35 (1962) 76-115.

En el convenio de 5 de abril de 1962, España prometía un generoso reconocimiento a efectos civiles de los estudios no teológicos cursados en los centros de enseñanza superior de la Iglesia [65].

El 26 de noviembre de 1966 [66] concluía la Santa Sede una convención con Paraguay sobre la creación de un vicariato para las fuerzas armadas.

La convención concluida con Venezuela el 6 de marzo de 1964 [67] se mueve, en términos generales, dentro de los carriles marcados por la tradición. Como ya había ocurrido en los concordatos con Letonia (art. 12) y con la República Dominicana (art. 10), también en el convenio venezolano se dedicaba especial atención a la actividad de los sacerdotes y laicos extranjeros en todo lo referente a la acción pastoral y los servicios sociales (art. 13). El Estado renunciaba al derecho de patronato en el nombramiento de obispos (art. 6) y en la provisión de canonjías y parroquias (art. 8-10). Con todo, en el primer punto, se concedía al Estado —a diferencia de otros países— un derecho de veto en los procesos referentes a las cláusulas políticas.

El protocolo de 15 de agosto de 1966 con Haití confirmaba —una vez superados anteriores conflictos— la voluntad del gobierno de ofrecer especial protección a la Iglesia católica, según el art. 1 del concordato de 1860 y de garantizar el libre ejercicio de la acción pastoral, a tenor del citado concordato, del derecho canónico y del concilio Vaticano II.

También el convenio de 10 de octubre de 1966 con Argentina [68] menciona, en el preámbulo, los principios establecidos por el concilio Vaticano II. En este acuerdo se otorga a la Iglesia libertad para proceder a la modificación de la organización de

---

65. J. Maldonado y Fernández del Toro, *El convenio de 5 de abril de 1962 sobre el reconocimiento, a efectos civiles, de los estudios de ciencias no eclesiásticas realizados en España en Universidades de la Iglesia*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 18 (1963) 137-198; A. de Fuenmayor, *El Convenio entre la Santa Sede y España sobre Universidades de Estudios civiles*, Pamplona 1966.

66. A. Pugliese, *Adnotationes*, en «Monitor Ecclesiasticus» 87 (1962) 385-401.

67. S. Sanz Villalba, *Adnotationes*, en «Monitor Ecclesiasticus» 90 (1965) 361-376; M. Torres Ellul, *El Convenio entre la Santa Sede y la República Venezolana*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 21 (1966) 485-555.

68. R. De Lafuente, *El acuerdo entre la Santa Sede y la República Argentina*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 23 (1967) 111-125.

las diócesis argentinas (art. 2) y se suprime el derecho de presentación para la provisión de sedes episcopales (art. 3).

El convenio con Suiza, de 24 de julio de 1968, desembocó en la por largo tiempo deseada creación del obispado de Lugano para el cantón del Tessino[69].

El 12 de julio de 1973 se firmó un nuevo concordato con Colombia, ratificado el 2 de julio de 1975. Se trata de un convenio típicamente postconciliar con un país católico. En él figura en primera línea el aspecto humano y social de la actividad eclesial. Se menciona expresamente el servicio de la Iglesia a la persona humana (art. 5). Se reconoce a la Iglesia católica sólo como «elemento básico del bien público y del desarrollo armónico de la nación» y se garantiza la libertad eclesiástica en el ámbito de la libertad religiosa también reconocida a las restantes confesiones (art. 1). Se acentúa vigorosamente la independencia mutua entre el Estado y la Iglesia (art. 2 y 3). También se insiste de forma expresa en el servicio de la Iglesia y en su colaboración con el Estado en el ámbito social y educativo (art. 5 y 6) Los matrimonios contraídos en forma canónica caen básicamente bajo la competencia de la Iglesia, a excepción de la separación de lecho y mesa (art. 7-9). Se regula detalladamente la actividad de la Iglesia en materia de enseñanza y educación (art. 10-13). El papa nombra libremente a los obispos, pero se concede al presidente de la república el derecho a expresar reservas «de carácter civil o político» (art. 14). Se mantiene, bajo fórmulas modernas, la inmunidad de los sacerdotes y religiosos (art. 18-20). Quedan asimismos garantizados los bienes de la Iglesia, con adaptaciones a las circunstancias actuales dignas de mención (art. 23-24).

Dentro del derecho comparado, ocupa una singular posición de situación jurídica establecida en la República federal de Alemania[70]. La segunda guerra mundial concluyó con la ocupación

---

69. H. KEHRLI, *Interkantonales Konkordatsrecht*, Berna 1968; A.W. ZIEGLER, *Kirche und Staat in der Schweiz*, en MThZ 19 (1969), 269-287; E. KUSSBACH, *Die Errichtung eines selbständigen Bistums Lugano. Übereinkommen zwischen dem schweizerischen Bundesrat und dem Heiligen Stuhl von 24. Juli 1968*, en OAfKR 21 (1970) 96-114.

70. H. QUARITSCH - H. WEBER (dirs.), *Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. Staatskirchenrechtliche Aufsätze 1950-1967*, Bad Homburg von der Hohe - Berlín - Zurich 1967; J. LISTL, *Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland* (= «Staatskirchenrechtliche Abhandlungen», vol. 1, Berlín 1971; E.-L. SOLTE, *Theologie an der Universität. Staats- und kirchenrechtliche Pro-*

del país por las tropas aliadas victoriosas. Las potencias ocupantes occidentales garantizaron, en términos generales, la libertad de acción de las diferentes iglesias. Inmediatamente después del final de la contienda, las iglesias, que pudieron superar el conflicto como organizaciones intactas, fueron solicitadas y reconocidas como garantizadoras de un Estado de derecho. Parecía consolidarse su posición pública y abrirse paso una nueva época de armonía entre la Iglesia y el Estado.

Como primera medida, se les restituyeron a las Iglesias sus antiguos derechos, aunque con sensibles limitaciones en algunos *Länder*, sobre todo en el ámbito de la enseñanza. En el derecho positivo eclesial del Estado sólo cristalizaron en medida relativamente moderada las experiencias de la época del dominio nacionalsocialista. La resistencia de los liberales y los socialistas impidió o dificultó una total reorientación de la política eclesiástica, tanto en la República federal como en muchos de los *Länder*. En uno y otro caso se partió del principio de mantener el derecho eclesiástico fijado en la Constitución de Weimar, con modificaciones de detalle. Fue precisamente la disposición al compromiso, reflejada en la solución dada en la constitución de Weimar a los problemas de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la que demostró ser más realista y permanente.

La ley fundamental de la República federal de Alemania de 23 de mayo de 1949 aceptaba en su tenor literal los art. 136-139 y 141 de la constitución de Weimar y garantizados en el art. 4 la libertad de religión y de culto y en el art. 7 la enseñanza religiosa. Similares caminos recorrieron las constituciones de los *Länder*, aunque en cada uno de ellos se introdujeron ciertas modificaciones o complementaciones, según la fuerza de cada partido político en las asambleas legislativas de las diferentes regiones. En general, los *Länder* con población mayoritariamente católica concedían a la Iglesia una posición más favorable que aquellos otros

---

bleme der theologischen Fakultat («Ius Ecclesiasticum» 13), Munich 1971, J. JURINA, *Der Rechtsstatus der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Bereich ihrer eigenen Angelegenheiten* («Schriften zum offenlichen Recht» 180), Berlín 1972, U. SCHEUNER, *Schriften zum Staatskirchenrecht*, dir. por J. LISTL, Berlín 1973, P. MIKAT, *Religionsrechtliche Schriften. Abhandlungen zum Staatskirchenrecht und Eherecht*, public por J. LISTL, 2 vols., Berlín 1974 E. FRIESENHAHN - U. SCHEUNER - J. LISTL (dirs.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 2 vols., Berlín 1974-1975, E. G. MAHRENHOLZ, *Kirchen als Korporationen*, en ZevKR 20 (1975) 43 76

con mayoría protestante. Así por ejemplo, la constitución de Renania-Palatinado de 18 de mayo de 1947 reconoce que las Iglesias son instituciones encaminadas a la conservación y consolidación de los fundamentos religiosos y éticos de la vida humana (art 41, párrafo 1). Una similar afirmación contiene la constitución de Baden-Wurttenberg de 11 de noviembre de 1953 (art. 4 párrafo 2). Por el lado opuesto, la constitución de Hesse de 1.º de diciembre de 1946 prevé una clara separación entre la Iglesia y el Estado (art. 50) y la anulación de prestaciones estatales en la futura legislación (art. 52).

A diferencia de la constitución de Weimar, la República federal carece de competencias legislativas para los problemas de política eclesiástica. De todos modos, conserva toda una serie de competencias en este campo, debido a que los fundamentos jurídicos constitucionales referentes a las relaciones entre la Iglesia y el Estado siguen siendo, al igual que en épocas anteriores, parte constitutiva de la ley fundamental (según el art. 140). En esta situación jurídica, recae principalmente sobre los *Länder* la tarea de asumir iniciativas encaminadas a la estructuración y ulterior configuración del ordenamiento entre la Iglesia y el Estado.

Aunque no puede hablarse de una reordenación fundamental de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sí cabe afirmar que se registra un nuevo modo de interpretar las fórmulas tradicionales Como consecuencia del diverso marco jurídico constitucional creado por la constitución de Weimar, las cláusulas relativas a las comunidades o agrupaciones religiosas han experimentado un cambio de sentido, que puede sintetizarse en dos polos: fin de la época de las iglesias nacionales y reconocimiento de un *status* global público en favor de las iglesias. Esta nueva interpretación jurídica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado aparece recogida, reconocida y legislativamente concretada en los acuerdos de las Iglesias evangélicas con los *Länder* de la Baja Sajonia (1955), Schleswig-Holstein (1957) y Hesse (1960). El Estado valora positivamente las reclamaciones y las tareas de las iglesias y considera que deben ser fomentadas y promovidas. Se acepta y afirma la colaboración de las iglesias para la configuración del orden público y hasta para el futuro del Estado y de la sociedad.

Los servicios prestados por la Iglesia al mantenimiento del fun-

damento moral de la vida humana, su lucha por la libertad y la dignidad del hombre y su función estabilizadora han llevado al reconocimiento de que está plenamente justificado el hecho de que tome posición, desde su propia atalaya, en todas las cuestiones relativas a la vida del pueblo. Al reconocer la ley fundamental la existencia de derechos y realidades suprapositivos y anteriores a la legislación del Estado, pone a la Iglesia a cubierto de las injerencias estatales, que todavía eran posibles a tenor de la constitución de Weimar, y le concede una independencia y autonomía que la mencionada constitución no reconocía con tanta claridad. Han quedado casi totalmente eliminadas la tradicional inspección y capacidad de intervención del Estado o bien se encuadran en el marco de mutuos acuerdos. Pero, de ordinario, el Estado no sólo quiere destruir lazos, sino también dejar espacio libre a la Iglesia para el cumplimiento de sus funciones. Se confirma, mediante tratados, su posición de institución de derecho público.

La situación existente entre la Iglesia y el Estado desde 1945 es, según la opinión de la mayoría, la de *coordinación*. La Iglesia y el Estado aparecen como compañeros independientes dotados de su propio derecho que, en razón de su común responsabilidad, regulan mediante tratado las cuestiones que afectan a ambos. El Estado no está ciertamente obligado a ordenar, mediante convenios con la Iglesia, los asuntos comunes. Pero en un sistema constitucional, que responde tanto a la autonomía de la Iglesia como a la secularidad del Estado, el tratado es el medio adecuado. Por otra parte, el moderno Estado social de servicios y prestaciones ha creado, o ha vuelto a acentuar, numerosas relaciones con la Iglesia. De ahí que sea muy elevado el número de tratados concluidos con la Iglesia desde el final de la guerra. La mayoría de los convenios se han llevado a cabo entre los *Länder* federales y las iglesias protestantes o, respectivamente, la Santa Sede o los obispos, mientras que son relativamente pocos los establecidos entre la República federal y las Uniones de las iglesias. En los tratados deben distinguirse dos grupos: los fundamentales, que determinan el *status*, y los que regulan cuestiones concretas.

Ha sido también muy notable el número de convenios administrativos con los obispos, por ejemplo para la regulación de la

provisión de profesores de religión o en cuestiones de derecho de propiedad. Por primera vez en la historia del derecho de las Iglesias nacionales alemanas, la iniciativa para concluir acuerdos entre la Iglesia y el Estado en los diferentes *Länder* partió, después de la segunda guerra mundial, del protestantismo alemán. Los convenios de las Iglesias evangélicas mostraban una doble diferencia respecto a la práctica de la época de la República de Weimar: de una parte, no eran meros complementos paritarios de los concordatos católicos, sino que eran convenios independientes, nacidos de los conceptos y de las necesidades protestantes; por otra parte, no eran seguidos de otros acuerdos con la Iglesia católica basados en principios de paridad, o al menos no de adecuación. Esto hace que resulte aún más llamativo el hecho de que en algunos de dichos acuerdos aparezca, también por vez primera en la historia del derecho de las iglesias nacionales alemanas, expresamente mencionada la cláusula de paridad, en virtud de la cual se garantizaría al protestantismo igualdad de trato respecto de la Iglesia católica [71].

Dado que la Iglesia católica se atuvo al concordato con el Reich, cuya validez jurídica o cuya ulterior vigencia fue combatida por los círculos de la izquierda, y dado sobre todo que mantuvo con firmeza los artículos relativos a la enseñanza, que resultaban molestos para algunas de las partes contratantes estatales [72], no pudieron, en un primer momento, concertarse nuevos convenios. Respecto de la normativa escolar, surgieron conflictos paralizadores en varios *Länder* federales. El *Land* de la Baja Sajonia propuso una legislación sobre la enseñanza que, en opinión

---

71. Protocolo final al art. 23 del acuerdo con la Iglesia en Hesse. Protocolo final al art. 28 del acuerdo con la Iglesia en Renania-Palatinado; art. VI del acuerdo de Hesse con los obispados católicos. Art. 14 del acuerdo complementario para el convenio eclesial con la Baja Sajonia.

72. K.-O. HÜTTER, *Bindung der Länder an die Schulbestimmungen des Reichskonkordats von 1933. Rechtsnachfolge oder Funktionsnachfolge*, tesis jurídica, Münster 1964; F. MÜLLER, *Landesverfassung und Reichskonkordat. Fragen der Schulform in Baden-Württenberg*, en «Baden-Württenbergisches Verwaltungsblatt» 10 (1965) 177-181; P. FEUCHTE - P. DALLINGER, *Christliche Schule im neutralen Staat*, en «Die Offenliche Verwaltung» 20 (1967) 361-374; F. MÜLLER, *Schulgesetzgebung und Reichskonkordat*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1966; F. PITZER, *Die Bekenntnisschule des Reichskonkordats*, Colonia - Berlín 1967; W. WEBER, *Die Reichweite der Bekenntnisschulgarantie in Artikel 23 des Reichskonkordats*, en H. BRUNOTTE - K. MÜLLER - R. SMEND (dirs.), *Festschrift für Erich Ruppel zum 65. Geburgstag am 25. Januar 1968*, Hannover - Berlín - Hamburgo 1968, 354-374.

de la Iglesia y del gobierno federal, estaba en contradicción con el art. 23 del concordato con el Reich. El gobierno llevó la disputa al Tribunal constitucional federal, que tenía que decidir si el *Land* de la Baja Sajonia estaba obligado a cumplir, en la nueva regulación de su derecho educativo, las cláusulas del concordato. En su sentencia, de 26 de marzo de 1957 [73], el mencionado tribunal afirmó tanto la validez jurídica como la vigencia actual del concordato, pero negó que el gobierno federal tuviera competencias para obligar a los *Länder* a mantener aquellas obligaciones concordatarias en materias cuyo contenido, a tenor de la ley fundamental, fueran competencia exclusiva de los *Länder*. Dado que los *Länder* tienen competencia legislativa exclusiva en el tema de la enseñanza, la desafortunada y contradictoria sentencia del tribunal les concedía libertad para rechazar unilateralmente —y a despecho de las prescripciones constitucionales— unas obligaciones enmarcadas en el derecho internacional. De este modo, se desvalorizaban algunos aspectos esenciales del concordato del *Reich*. De todas formas, la controversia escolar de la Baja Sajonia dio ocasión para buscar una solución concertada de problemas públicos y para restablecer hasta cierto punto en esta región el principio de la paridad, que había sido alterado en virtud del acuerdo de Loccum de 19 de marzo de 1955, muy favorable para las iglesias protestantes de dicho *Land*. Tras prolijas negociaciones, acompañadas de una violenta campaña anticatólica en toda la región, se llegó, el 1.° de julio de 1965, a la firma del concordato con la Baja Sajonia, el primero y el único concluido con un *Land* de la república federal de Alemania [74]. En él se prolongaba el concordato prusiano de 1929, aunque desbordándolo notablemente tanto por la temática como por la densidad de las afirmaciones. Se superaba así la dispersión del derecho estatal relativo

---

73. *Der Konkordatsprozess*, publ. por F. GIESE y F.A. FRHR. *von der* HEYDTE, 4 vols., Munich 1957-1959; C. HERING - H. LENTZ (dirs.), *Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946*, IV, Berlín 1966, 46-94.

74. J. NIEMEYER, *Kirche und Staat nach dem Konkordat in Niedersachsen*, en «Ordo Socialis» 13 (1965) 205-218; E.-G. MAHRENHOLZ, *Das Niedersächsische Konkordat und der Ergänzungsvertrag zum Loccumer Kirchenvertrag*, en ZevKR 12 (1966-1967) 217-282; E. RUPPEL, *Konkordat und Ergänzungsvertrag zum Evangelischen Kirchenvertrag in Niedersachsen*, en «Deutsches Verwaltungsblatt» 81 (1966) 207-212; D. SCHEVEN, *Das Niedersächsische Konkordat*, en «Juristenzeitung» 20 (1966) 341-347; H.-J. TOEWS, *Die Schulbestimmungen des Niedersächsischen Konkordats*, Gotinga 1967

a las cuestiones eclesiásticas y se ponía fin al conflicto entre la Iglesia y el Estado en el problema de la enseñanza. El *Land* garantizaba, bajo ciertas condiciones, la conservación y la nueva creación de centros educativos confesionales católicos y públicos. La Iglesia reconocía que la escuela mixta era la normal y que la escuela confesional era una oferta educativa adicional (art. 6). Para el caso de una modificación esencial de la estructura de la enseñanza pública, se preveía la apertura de negociaciones en el espíritu del acuerdo (art. 19, párrafo 2)[75]. El Estado prometía fomentar la formación católica de adultos (art. 9). Se respetarían, en las emisiones de radio y televisión, los intereses de la Iglesia (art. 10). Estas dos cláusulas suponían el intento de introducir en la temática concordataria habitual nuevos procesos. El acuerdo de mantener «constantes contactos» sobre todos los problemas de mutuo interés desbordaba la cláusula tradicional del «espíritu de amistad» (art. 19, párrafo 1).

El concordato con la Baja Sajonia no fue seguido de otros acuerdos similares. Algunos *Länder*, como el de Hesse y el de Renania-Palatinado, sólo se mostraron dispuestos a concluir acuerdos con los obispos de la región. La actual situación de la República federal no ofrece condiciones favorables para la firma de concordatos. La creación de nuevas facultades teológicas (Bochum, Ratisbona, Augsburgo, Passau) o de especialidades (Osnabrück) y de cátedras (Saarbrücken) en las universidades estatales, así como la creciente desaparición del carácter confesional de las escuelas populares públicas y de la formación del magisterio hicieron necesario un buen número de acuerdos entre cada uno de los *Länder* (Baviera, Renania-Palatinado, Renania del Norte-Westfalia, Sarre, Baja Sajonia) y la Santa Sede. Es innegable la tendencia a reducir al ámbito privado las escuelas y la formación de maestros regidas por criterios confesionales. En virtud de este proceso, han quedado prácticamente obsoletos los art. 23 y 24 del concordato del Reich.

Con todo, algunos regímenes regionales se han mostrado dis-

---

75. Ya el 21 de mayo de 1973 se pedía la adaptacion de varias cláusulas a la nueva situación (AAS 65 [1973] 643-646). El intercambio de notas entre la Santa Sede y las autoridades de la Baja Sajonia de 22 de diciembre de 1972 contempla una regulación total del tema de la enseñanza estatal confesional.

puestos a seguir prestando apoyo y protección a las escuelas privadas católicas. El convenio con Baviera, de 4 de septiembre de 1974, confirmó la posibilidad, ya concertada el 7 de octubre de 1968, de formar, bajo ciertas condiciones, en las escuelas públicas del Estado clases y grupos de estudio para los alumnos católicos. En ellos se impartiría la enseñanza y la educación siguiendo los principios de la religión católica (art. 6, párrafos 2 y 3). El Estado libre de Baviera se obligaba a prestar apoyo tanto de tipo financiero como respecto del personal, a las escuelas dirigidas por católicos «en el marco de la promoción general de las escuelas privadas» (art. 8, párrafo 1). Se prometía también a las escuelas populares católicas privadas, así como a las escuelas especiales, con ciertas limitaciones, una compensación por los gastos y los necesarios costes de construcción (art. 8, párrafos 2 y 3). También el acuerdo con Renania-Palatinado, de 15 de mayo de 1973, daba seguridades en el problema de la creación y financiación de las escuelas privadas católicas. El convenio contiene generosas promesas de ayudas estatales en los gastos relativos a la construcción de centros dirigidos por católicos (art. 7) y en el tema de la asignación de maestros estatales para las escuelas privadas católicas (art. 10). Es también similar, en sus puntos esenciales, el acuerdo firmado el 21 de febrero de 1975 entre la Santa Sede y el Sarre sobre estas mismas materias.

En los últimos años, parece abrirse paso una nueva fase en las relaciones de la Iglesia y el Estado en la República federal de Alemania. La Iglesia está sujeta a una creciente dependencia respecto de los pendulares movimientos de la sociedad. Los cambios de la opinión pública repercuten sobre la interpretación de las normas, en un sentido cada vez más desfavorable a los intereses de la Iglesia. La interpretación de la normativa estatal referente a los temas eclesiásticos depende cada vez más de las tendencias y de las concepciones políticas e ideológicas de la opinión pública prevalentes en un momento determinado y rápidamente cambiantes. Desde aproximadamente la conclusión del concilio Vaticano II, ciertos ambientes doctrinales, algunos partidos políticos y determinadas organizaciones discuten cada vez más tanto la posición pública como la influencia política, social y cultural de las iglesias en la República federal. El proceso de secularización avan-

za con renovada intensidad tras la convulsión de la derrota de la segunda guerra mundial y el «impacto de la primera época de postguerra» (Siegfrid Grundmann)[76]. Una influyente corriente contempla a las iglesias, cada vez más acentuadamente, desde la perspectiva de su relación con otras fuerzas sociales y las mide con el mismo rasero que las restantes asociaciones y grupos de interés. Pero esta perspectiva desconoce aspectos esenciales de la Iglesia. Se hacen más débiles los lazos institucionales entre la Iglesia y el Estado, desplazados en beneficio de una orientación más acentuadamente social de ambas instancias. La Iglesia se ve obligada a insertarse en un proceso de formación de la voluntad estatal no tanto como institución cuanto más bien en razón de la presencia de sus fieles en la sociedad.

La jurisprudencia se ve parcialmente arrastrada por la tendencia a acentuar demasiado el aspecto negativo del principio de libertad religiosa, es decir, se muestra más inclinada a garantizar el derecho de los disidentes al no ejercicio de la religión que a proteger el derecho al ejercicio de acciones religiosas. Siguiendo esta tendencia, se corre el peligro de reducir el ejercicio de la religión al interior de las iglesias y al seno de la familia. Esta orientación aflora en las sentencias de los tribunales supremos de Brema de 23 de octubre de 1965[77], y de Hesse de 27 de octubre de 1965[78] sobre las cuestiones de la enseñanza de la religión y de la práctica de la oración en la escuela.

La evolución de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en las zonas de ocupación soviética y en la República democrática de Alemania siguió derroteros muy distintos a los mantenidos en las zonas de ocupación de las potencias occidentales y de la Re-

---

76. S. GRUNDMANN, *Laizistische Tendenzen im deutschen Staatskirchenrecht?*, en *Festschrift Kunst* 126-133; J. LISTL, *Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Wandlungen und neuere Entwicklungstendenzen im Staatskirchenrecht*, en StdZ 191 (1973) 291-308, I. GAMPL - CHR. LINK, *Deutsches und österreichisches Staatskirchenrecht in der Diskussion* («Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffenlichungen der Görres-Gesellschaft»), nueva serie, Paderborn 1973; H. MAIER, *Die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland*, en «Internationale katholische Zeitschrift "Communio"» 2 (1973) 547-558; 3 (1974) 63-74; P. RATH (dir.), *Trennung von Staat und Kirche? Dokumente und Argumente* (= rororo aktuell), Reinbek bei Hamburg 1974, E.G MAHRENHOLZ, *Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik*, Hanover [2]1972, 132, califica la enseñanza religiosa de «cuerpo extraño» en el tejido de la ley fundamental.

77. C.J. HERING - H. LENTZ (dirs.), *Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946*, VII, Berlín 1970, 260-275.

78 Ibid., 275-299.

pública federal[79]. En un primer momento, la potencia ocupante soviética se abstuvo de intervenir en el ámbito eclesiástico interno. Los artículos 41-49 de la constitución de la República democrática de 7 de octubre de 1949 recogían en gran parte las fórmulas de los art. 135-141 de la constitución de Weimar. Pero al poco tiempo estas normas sufrieron una radical transformación en virtud del principio, aplicado con gran rigidez, de separación de Iglesia y Estado. La constitución garantizaba la libertad religiosa (art. 41) y reconocía a las comunidades religiosas como instituciones o corporaciones de derecho público, incluido el derecho tradicional a recabar contribuciones (art. 43, párrafos 3 y 4). Se les concedía la facultad de impartir enseñanza religiosa en los centros escolares (art. 40, 44). Pero la enseñanza, en su conjunto, quedaba sujeta al control y dominio exclusivo del Estado (art. 34-40). La realidad constitucional era mucho más negativa que el derecho constitucional. Mediante una serie de leyes, reglamentos y medidas administrativas, se fue reduciendo cada vez más la esfera de acción de la Iglesia y se impulsó la descristianización planificada del pueblo. La nueva constitución de la República democrática de 6 de abril de 1968 refleja relativamente con mayor fidelidad el nivel actual de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En ella se garantiza la libertad de conciencia y de religión y la igualdad de todos los ciudadanos, sin discriminación por razón de sus creencias religiosas (art. 20, párrafo 1), así como la libertad de religión y el ejercicio de la misma (art. 39, párrafo 1). El ordenamiento de los asuntos eclesiásticos y de las comunidades religio-

79. E. Jacobi, *Staat und Kirche nach der Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik*, en ZevKR 1 (1951) 113-135; W. Meinecke, *Dir Kirche in der Volksdemokratischen Ordnung der Deutschen Demokratischen Republik*, Berlín 1952; U. Krüger, *Das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche in Deutchland*, en *Festschrift für Erwin Jacobi*, Berlín 1957, 260-286; W. Meinecke, *Die Kirche in der volksdemokratischen Ordnung der Deutschen Demokratischen Republik*, Berlín 1962; Chr. Meyer, *Das Verhältnis zwischen Staatsgewalt und Kirche im Lichte der Glaubens— und Gewissensfreiheit in der sowjetischen Besatzungszone Deutschland*. Tesis jurídica, Maguncia 1964; H. Bahl, *Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik*, en «Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe» 15 (1966) 315-323; H. Johnsen, *Staat und Kirche in der DDR*, en «Im Lichte der Reformation. Jahrbuch des Evangelischen Bundes» 10 (1967) 51-70; K. Richter, *Katholische Kirche in der DDR. Wandel kirchlicher Strukturen unter den Bedingungen einer sozialistischen Gesellschaft*, en «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften» 13 (1972) 215-245; S. Mampel, *Die sozialistische Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik. Text und Kommentar*, Francfort 1972.

sas, así como el ejercicio de sus actividades, deben atenerse a lo establecido por la constitución y las leyes (art. 39, párrafo 2). Ya no se garantiza, pues, la independencia de las iglesias para la regulación y la administración de sus propios asuntos. Tampoco existe ningún tipo de protección constitucional contra las injerencias en su esfera interior. No se dice una sola palabra sobre los derechos de las iglesias. La acción eclesial está atada de pies y manos por las «normas legales» (manipulables a voluntad) de la República democrática. A tenor de la Constitución de 1968, las Iglesias y agrupaciones religiosas no son ya corporaciones de derecho público. A partir de ahora, se mueven exclusivamente en el ámbito del derecho privado y han perdido toda potestad.

También en otros campos jurídicos, por ejemplo el derecho penal, ha perdido la Iglesia los derechos que le competían en razón de su carácter público. Ha desaparecido la garantía de la enseñanza religiosa y la posibilidad del ejercicio pastoral en los centros públicos. Tampoco existe una garantía constitucional en favor de los bienes eclesiásticos. No se menciona ya el derecho de la Iglesia a recabar contribuciones, ni se habla de servicios y prestaciones públicas.

De todas formas, la constitución de la República democrática Alemana es la única, en el ámbito de los países socialistas, que menciona los convenios y negociaciones como medio para regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado (art. 39, párrafo 2). Da a entender que, en cierto sentido, admite la independencia de la Iglesia. Al parecer, los dirigentes de la República democrática han comprendido que los acuerdos pueden ser un medio útil para impulsar la política eclesiástica socialista. Respecto sobre todo de la Iglesia católica, la República democrática ha insinuado ciertos deseos que sólo la Santa Sede puede satisfacer, por ejemplo una nueva circunscripción de las diócesis. En este sentido, se han entablado ya los primeros contactos con la Santa Sede. Pero es muy poco probable que la República democrática esté dispuesta a firmar un concordato en el que se fijen garantías para la actividad de la Iglesia. Considera como inexistentes los concordatos con Prusia y con el *Reich* alemán. El nombramiento de administradores apostólicos para la República democrática, el 23 de julio de 1973, no fue precedido por acuerdos previos.